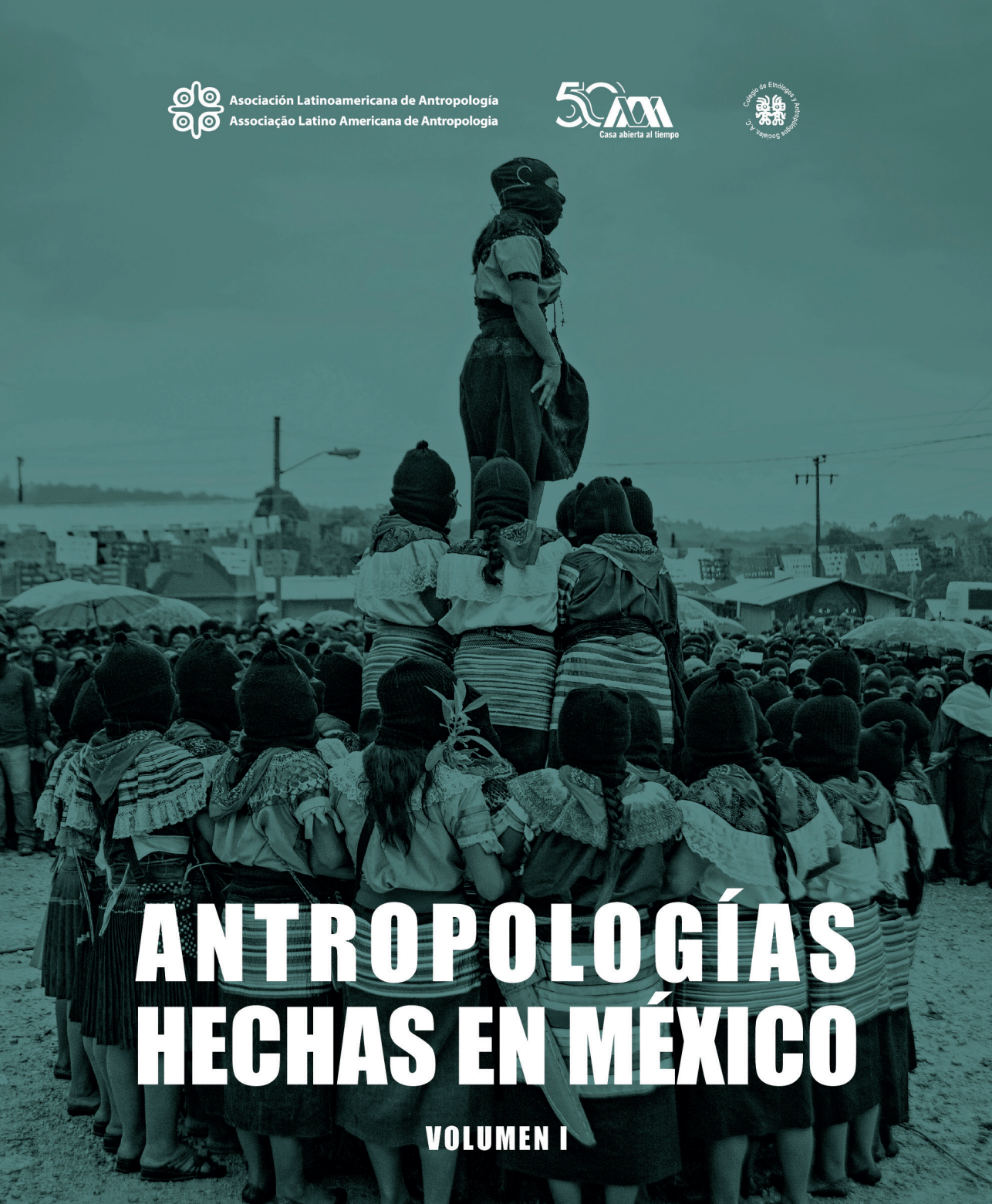
Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.



ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN I

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

ANTROPOLOGÍAS
HECHAS EN MÉXICO

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN MÉXICO

VOLUMEN I

Laura R. Valladares de la Cruz
Martha Patricia Castañeda Salgado
Adriana Aguayo Ayala
(Editoras)

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia
Unidad Iztapalapa
Departamento de Antropología
Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

Antropologías hechas en México / Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala, coordinadoras. - México: Universidad Autónoma Metropolitana, Asociación Latinoamericana de Antropología, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. 2024.
1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024
660 p.

ISBN (UAM) (Obra completa): 978-607-28-3328-9
ISBN (UAM) (Volumen I): 978-607-28-3329-6
ISBN (ALA) (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (ALA) (Volumen I): 978-9915-9643-8-6
ISBN (CEAS) (Obra completa): 978-607-98726-2-5
ISBN (CEAS) (Volumen I): 978-607-98726-3-2

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995
Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

---

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2024

© Antropologías Hechas en México
© Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado, Adriana Aguayo Ayala (Editoras)

D.R. © 2024, Universidad Autónoma Metropolitana Prolongación Canal de Miramontes 3855 Ex Hacienda San Juan de Dios, Alcaldía Tlalpan, 14387, México, CDMX
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/ Departamento de Antropología, <alte@xanum.uam.mx> https://divcsh.izt.uam.mx/depto_antropologia/
D. R. © 2024, Asociación Latinoamericana de Antropología
https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/
D. R. © 2024, Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.
https://ceas.org.mx/

Diseño de portada: José Gregorio Vázquez
Diagramación: José Gregorio Vásquez
Fotografía de Portada: "Florece" / Autor: © Isaac Guzmán
Director General de la Colección: Eduardo Restrepo

ISBN (Obra completa): 978-9915-9643-7-9
ISBN (Volumen I): 978-9915-9643-8-6

La presente publicación pasó por un proceso de dos dictámenes (doble ciego) de pares académicos avalados por el Consejo Editorial del Departamento de Antropología, que garantizan su calidad y pertinencia académica y científica.

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición digital 2024

Contenido

INTRODUCCIÓN **11**

Introducción a la Colección
Antropologías hechas en México 13
Laura R. Valladares de la Cruz, Martha Patricia Castañeda Salgado
y Adriana Aguayo Ayala

Antropología en México: la distancia entre el proyecto estatal
y los encuentros cercanos con la realidad 29
Paz Xóchitl Ramírez Sánchez

¿La antropología mexicana como antropología del sur? 55
Esteban Krotz

SECCIÓN I
ANTROPOLOGÍA Y MIGRACIÓN EN MÉXICO:
100 AÑOS DE HISTORIA Y DE TRANSFORMACIONES
DISCIPLINARIAS **73**

Presentación. Breve historia de la forma en que la antropología
de México ha estudiado las migraciones 75
Yerko Castro Neira

Reflexividad etnográfica en el estudio de la migración centroamericana
en tránsito por México entre 2013-2018 97
Sergio Salazar Araya

Afirmar la vida al punto de arriesgar la muerte: circuitos migratorios
del África Occidenta a la Frontera Norte de México 125
Pedro Roa Ortega

Adolescentes en situación de movilidad en su paso por México:
la distancia entre las leyes escritas y su aplicación 149
Rasha Salah

Construyendo la narrativa autoetnográfica:
mi tránsito en las casas de migrantes 173
Eric Oliver Luna González

SECCIÓN II
ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN 197

Presentación. La antropología de la educación en México 199
Gunther Dietz

Colaboraciones interculturales entre antropología
y educación comunitaria indígena: Milpas Educativas para el Buen Vivir 217
Paola Ortelli y Stefano Sartorello

El método inductivo intercultural y la auto-documentación
de lenguas indígenas en el proyecto "Leo y comprendo el mundo
desde la milpa educativa" 245
Erica González Apodaca

Tensiones entre pertenencia escolar y subjetividad
en contextos urbanos: un tema de justicia social 275
Gonzalo A. Saraví

Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes
egresadas/os de una universidad intercultural mexicana 295
Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés

SECCIÓN III
LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA LATINOAMERICANA:
MIRADAS DESDE MÉXICO 319

Presentación. La antropología jurídica latinoamericana:
miradas desde México 321
Laura R. Valladares de la Cruz

Antropología jurídica comprometida y crítica social
en México: derechos indígenas, derechos humanos y descolonización 331
María Teresa Sierra Camacho

La imaginación jurídica subalterna de los pueblos y comunidades indígenas. Un aporte para la descolonización del derecho desde la antropología jurídica militante 355
Orlando Aragón Andrade

Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: la antropología comunitaria 381
Laura R. Valladares de la Cruz

Pluralidad de justicias y resarcimientos: los aportes de la antropología jurídica al análisis de las desapariciones en México 407
R. Aída Hernández Castillo

Etnoperitaje y etnopedagogías: la insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía 419
Yuri Escalante Betancourt

Justicia pronta ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad 445
Erika Bárcena Arévalo

El boom de las acciones afirmativas: un recuento en los procesos electorales para las mujeres indígenas 465
Lizeth Pérez Cárdenas

Pueblos indígenas y pandemia en América Latina 485
María Magdalena Gómez Rivera

SECCIÓN IV
APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS A LAS AFRO DESCENDENCIAS EN MÉXICO 505

Presentación. Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México 507
Citlali Quecha Reyna

Estudiar y combatir el racismo hacia los afromexicanos desde la etnohistoria 517
Cristina V. Masferrer León

Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos 539
Citlali Quecha Reyna

Fronteras de lo “afro” en la Ciudad de México:
entre la cultura y la racialización 567
Gabriela Iturralde Nieto

Afrodescendencias desde los márgenes:
el caso del pueblo negro mascogo/black seminole 591
Rocío Gil Martínez de Escobar

Ausencias y estereotipos de “lo afro”:de aulas universitarias, afectos,
racismo y antropología hecha en México 619
Berenice Vargas García

Sobre lxs autorxs 647

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

Introducción a la Colección Antropologías hechas en México

Laura R. Valladares de la Cruz[1]
Martha Patricia Castañeda Salgado[2]
Adriana Aguayo Ayala[3]

Con enorme gusto presentamos la colección de libros *Antropologías hechas en México*, que forma parte de una colección mayor, *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), que se ha constituido como el mayor esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región, pues por primera vez las personas interesadas en conocer la producción en nuestros países podrán hacerlo desde el sitio web de la ALA al que se puede acceder de forma abierta y gratuita.

El conjunto de estas obras, de acceso universal al conocimiento, se ha erigido en una forma de enlazarnos, leernos, intercambiar saberes, conocer los resultados de investigación, así como acercarnos a los posicionamientos epistémicos y las nuevas metodologías que se construyen y aplican en la amplia diversidad de temáticas que nos han convocado a quienes hacemos antropología en/desde nuestra América Latina, por lo que es, sin duda, muy significativo. La colección cristaliza el compromiso de dar a conocer las antropologías del sur, con lo cual se favorece el acercamiento a las temáticas y campos problemáticos que cultivamos; al mismo tiempo ofrece la oportunidad de tener un material etnográficamente amplio, elaborado a partir de las metodologías tradicionales, pero también de propuestas innovadoras, vinculadas con las distintas aproximaciones epistémicas con las que se construyen las interpretaciones antropológicas en la región.

---

1 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

2 Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

3 Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Nos congratulamos por ser parte de este proyecto editorial, que en su conjunto contribuye a la formación de las nuevas generaciones de especialistas en Antropología a través del rico material reunido en cada una de las colecciones que anteceden a la que ahora tiene a la vista, a saber, las Antropologías hechas en Colombia (2017 y 2019), Argentina (2020), Perú (2020), Uruguay (2020), Venezuela (2020 y 2021), Ecuador (2022), Chile (2023), y el volumen que recopila *Nuestras Antropologías. Elaboraciones y problemáticas desde América Latina y el Caribe* (2024).

En cuanto a la serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías Hechas en México*, ponemos de relieve algunas de sus particularidades. La primera es que está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología; en el mayor número de casos se trata de textos inéditos que fueron preparados específicamente para esta colección. Solo se incorporaron reediciones o actualizaciones de capítulos y artículos que fueron publicados previamente en otros sellos editoriales pero que, a juicio de quienes coordinaron las secciones, eran imprescindibles por su relevancia para la temática correspondiente.

Esta decisión de publicar textos recientes responde, por una parte, al interés de las editoras por difundir los grandes temas que convocan a las, les y los antropólogos mexicanos hoy en día. Por otra parte, recoge la premisa postulada por la ALA de estimular el diálogo entre las antropologías de América Latina a través de la colección *Antropologías hechas en…*, que pensamos se ha logrado con creces en los tomos dedicados a México.

Como se puede constatar a través de las colaboraciones que conforman estos tomos, los problemas que aquejan a nuestras sociedades son un objeto de análisis en todos nuestros países, entre los cuales mencionamos la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos y desigualdades, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas –que se ha constituido en una de las expresiones de las crisis económicas y políticas que expulsan a millones de ciudadanas/es/os allende sus fronteras–. Las violencias estructurales contemporáneas, los aportes y los riesgos que lleva consigo investigar en territorios minados, aludiendo al término referido por César Rodríguez Garavito (2016), así como sobre los significados simbólicos de los territorios. Los avatares del modelo multiculturalista en temas como la educación indígena, la procuración de justicia, los impactos del giro extractivista que vulnera los derechos colectivos de los pueblos indígenas y afrodescendientes, o los nuevos feminismos que han pintado de verde y morado las calles de las grandes ciudades y provincias de nuestros países al cuestionar a la cultura patriarcal, la violencia de género, la violencia sexual y la violencia feminicida, que lastimosamente ha sido uno de los signos de este milenio.

Problemáticas tan agudas y profundas como estas y otras más están hoy en día en el centro de nuestras reflexiones, encaminadas muchas veces a pensar sobre los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades, por lo que son una constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde la investigación. Los trabajos aquí reunidos son muestra de estas preocupaciones y de los aportes que circulan dentro y fuera de nuestro país. La evidencia de que las elaboraciones antropológicas trascienden las fronteras nacionales y se enriquecen a través de un diálogo constante a partir de las problemáticas regionales compartidas, da contenido a la segunda consideración que guió la definición de las temáticas que se abordan en cada sección de estos volúmenes.

Una tercera consideración acerca de centrarnos en temáticas contemporáneas para diseñar el contenido de la colección *Antropologías hechas en México*, es que existen importantes publicaciones previas que han estado dedicadas a presentar recuentos de la antropología mexicana, desde su constitución como disciplina a principios del siglo XX, hasta los inicios del nuevo milenio. Tenemos obras muy importantes como *La antropología en México. Panorama histórico* (1987-1988), magno esfuerzo coordinado por Carlos García Mora en colaboración con Lina Odena Güemes, Mercedes Mejía Sánchez, Ma. de la Luz del Valle Berrocal y Martín Villalobos Salgado, que fue publicado bajo el sello del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Los y las coordinadoras se propusieron presentar una historia de la antropología en México desde la época colonial hasta el año de 1986. Comprende 484 artículos, escritos por 344 autoras y autores. Entre los propósitos de la obra destacan mostrar el legado que constituye para México la antropología, así como estimular la implementación de la historia de ésta como una línea de investigación científica por desarrollar (García Mora 1988:13).

Esta obra, inédita y de carácter enciclopédico a decir de Vázquez (1990), es tal vez el proyecto más ambicioso en la historia de la antropología mexicana. A lo largo de sus 15 volúmenes, se presenta un panorama de las distintas especialidades en que se ha divido la disciplina antropológica en México: arqueología, etnohistoria, etnología, antropología social, lingüística y antropología física. Sus volúmenes están dedicados a los orígenes de la disciplina, a sus protagonistas, a las instituciones de formación de antropólogos/as y aquellas diseñadas para la investigación, la difusión y promoción de la cultura, como son las asociaciones o colegios profesionales, así como las organizaciones extranjeras que por largos años han encabezado proyectos de investigación en y sobre México. Asimismo, uno de sus volúmenes presenta un recuento de las revistas existentes hasta el momento de publicación de la obra, así como de los museos, archivos y hemerotecas que se constituyen como parte del legado de la cultura mexicana. Otros volúmenes estuvieron dedicados a documentar y analizar los temas y las investigaciones

de cada una de las especialidades de la antropología mexicana, a partir de una división de la geografía del país en las regiones norte, centro y sur.

Al impulso de Carlos García Mora y quienes colaboraron con la compilación referida, se suman textos muy sugerentes cuya autoría corresponde a quienes podríamos considerar como historiadores e historiadoras de la antropología mexicana. Tal es el caso de Luis Vázquez León (1951-2021) quien desde una mirada siempre aguda y crítica nos legó una obra muy importante, en la que destacan textos como *Caminos de la Antropología. Entrevista a cinco antropólogos,* compilado con Jorge Durán (1990), y su *Historia de la Etnología. La antropología socio cultural en México* (2014a), en la cual recorre la historia de la antropología a través de las biografías de once destacados antropólogos que fueron constructores de la disciplina en nuestro país. En este sendero, sus textos "Quo vadis antropología social?" (2002), "Ciento cuatro años de antropología mexicana" (2014b), o "La historiografía de la antropología como historia. Entre su pluralidad y ortodoxia extremas" (2016), son algunos ejemplos de miradas crítica fundamentales para conocer los derroteros de la antropología mexicana. A ello se suma una de sus últimas publicaciones en calidad de editor, *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos* (2021), centrada en la obra de cinco destacadas antropólogas que es analizada por un grupo de especialistas cuyas investigaciones coordinó.

La veta de rastreo histórico de la configuración de la antropología mexicana a través de personajes destacados también ha sido cultivada por Mechthild Rutsch, quien ha hecho investigaciones profundas sobre la obra y el tiempo de figuras señeras de la antropología mexicana, así como de la presencia e influencia de instituciones y antropólogos extranjeros en el desarrollo nacional de la disciplina. En esa trayectoria, destaca su aporte a la visibilización de las primeras antropólogas, en particular de Isabel Ramírez Castañeda (Rutsch 2003), cuya experiencia marca rutas para interrogar los grandes relatos en los que las contribuciones de las antropólogas suelen ser consideradas de segundo orden.

Martha Judith Sánchez y Mary Goldsmith aportaron dos artículos clave para ahondar en las trayectorias de las mujeres en la antropología mexicana. En el artículo "Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México" (2000) se centran en la revisión de los aportes de aquellas especialistas que ahondaron en uno de los aspectos obvios, pero no suficientemente destacado, en los estudios indigenistas realizados a partir de la década de 1940 y que da nombre al texto: la situación de la población femenina indígena. En cambio, en "Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965" (2014), ofrecen un acercamiento a las antropólogas que abrieron brecha para la disciplina, aplicando una metodología feminista en la que vinculan la vida profesional con la vida personal de cada una de las especialistas entrevistadas. Estos trabajos, junto con los de Mechthild Rutsch y otras autoras,

dan cuenta de la necesidad de hacer más visibles las figuras y aportes de las antropólogas mexicanas para conocer con mayor profundidad la historia de la disciplina en nuestro país. [4]

Otro autor que ha contribuido a la configuración de la historia de la antropología mexicana es Esteban Krotz, quien en distintas publicaciones realiza un recuento de la Antropología mexicana desde sus coordenadas epistemológicas y metodológicas (veta explorada por otros especialistas, como Rodrigo Díaz Cruz 1991), señala sus principales dilemas y pendientes (1995), a la vez que contribuye a la sistematización de los avances y paradojas que tienen lugar en las distintas regiones de la República mexicana, con un seguimiento muy próximo en el tiempo (Krotz y Reygadas 2020).

Por otro lado, en una línea de trabajo que antecede los esfuerzos de ALA, Krotz (1993, 2006) también forma parte de un grupo de colegas que han impulsado de forma decidida el diálogo entre las Antropologías del Sur, el cual va de la mano de su conocimiento, reconocimiento y valoración en el marco de los debates Norte-Sur, de los encuentros Sur-Sur y de las Antropologías del Mundo (2009).

De vuelta a las obras de corte crítico valorativo de la situación de la antropología en el país, en los albores del milenio se publicó el libro *La Antropología Sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones,* coordinado por Guillermo de la Peña y Luis Vázquez (2002), quienes reflexionan sobre los que consideraban los grandes retos del nuevo milenio para la antropología. En esta misma línea analítica, María Ana Portal (2019) coordinó el libro *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos,* entre otras publicaciones relevantes sobre el tema.

Las distintas formas de problematizar la historia y las características de la antropología mexicana responden a coordenadas como: la especialidad desde la que se abordan; los puntos de vista que desarrollan las y los autores a partir de las posiciones que ocupan sus instituciones de adscripción en el mapa de la disciplina a lo largo y ancho del país, pero también por regiones, pues la densidad de escuelas, institutos y centros de investigación ubicadas en el centro del país introduce diferencias y desigualdades respecto a lo que sucede en otras ubicaciones regionales o estatales; las posiciones teóricas y políticas de quienes se adentran en esas discusiones, por mencionar algunas. En ese marco, es importante destacar que, si bien en la literatura se tiende a identificar textos de autoría individual,

4 El estudio de los aportes de las antropólogas a la disciplina es una de las vetas de la historia de la antropología y de la antropología que se han venido desarrollando en las últimas décadas en distintas escalas. Algunas de las autoras destacadas en esta línea de investigación están referidas en la sección Antropología Feminista del tercer volumen de esta colección.

también han sido de la mayor relevancia los esfuerzos colectivos desarrollados en seminarios, grupos de investigación o proyectos editoriales.

En la última línea, es menester relevar las propuestas editoriales encaminadas a conocer las trayectorias de las escuelas, instituciones y centros de investigación en donde se forma a las/les/los antropólogos en México, tanto en el nivel de licenciatura como de posgrado. Con este objetivo se conformó un amplio equipo en el que participaron investigadoras e investigadores y estudiantes de casi una veintena de instituciones, quienes han venido desarrollando el proyecto denominado *Antropología de la Antropología (AdelaA)*, cuyos resultados han sido publicados en textos de distinto orden, entre los que destacamos *Antropología de la Antropología Mexicana. Instituciones y Programas de Formación*, volúmenes I y II (Krotz y de Teresa 2012).[5]

Este proyecto editorial lo ha encabezado la Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMifa), la cual aglutina a la mayoría de las instituciones de educación superior que ofrecen programas de licenciatura o posgrado en la disciplina antropológica.[6] En ella participan también el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) y la Coordinación Nacional

5 El proyecto AdelaA ha dado pie a la publicación de algunos artículos y dosieres temáticos, vinculados en particular con el desarrollo de las instituciones de formación en antropología, que se publicaron sobre todo en *Inventario Antropológico,* una de las revistas de referencia para la comunidad antropológica en México.

6 Forman parte de la RedMifa las siguientes instituciones y programas: el Colegio de Antropología Social y la Maestría en Antropología Sociocultural de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), El Colegio de Michoacán (COLMICH), El Colegio de San Luis (COLSAN), la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México (EAHNM), la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca (UABJO), la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH), la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro), la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQro), la Universidad Autónoma de San Luis Potosí (UASLP), la Universidad Autónoma de Sinaloa (UAS), la Facultad de Ciencias Antropológicas y la Unidad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Yucatán, la Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ), la Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo (UAH), la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM), la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAM), el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas (UNICACH), el Departamento de Antropología de la Universidad de las Américas Puebla (UdLA), la Universidad de Guadalajara (UdG), CUNORTE-Universidad de Guadalajara, la Universidad de Guanajuato (UGto), la Universidad Autónoma del Estado de Quintana Roo (UAQroo), el Departamento de Antropología Social de la Universidad Iberoamericana (IBERO), la Universidad Intercultural de Chiapas (UICh), la Universidad Intercultural del Estado de Guerrero (UIGro), el Centro de Estudios Antropológicos, la licenciatura en Antropología y el Programa de Posgrado en Antropología de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Escuela de Antropología de la Universidad

de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CNAN-INAH), instancias que tienen un papel importante en la difusión de nuestra disciplina, en la observancia de sus regulaciones y en el desarrollo de una oferta de cursos, seminarios y diplomados encaminados a la profesionalización de jóvenes antropólogas y antropólogos. Esta red surgió en el año 2003 a partir de reconocer la necesidad de promover el establecimiento de vínculos interinstitucionales para la generación y desarrollo de la investigación científica en el campo antropológico, así como del intercambio académico de docentes, personal de investigación y alumnado para contribuir a la investigación y formación del estudiantado con la posibilidad de conocer las múltiples formas de hacer antropología en el país.[7]

Con el propósito de reunir los resultados de investigación y, a la vez, ofrecer insumos básicos para ésta, para la docencia, para el intercambio académico y para favorecer el acceso universal al conocimiento, el Dr. Roberto Melville, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) ha trabajado de forma incansable desde hace más de una década en la conformación del *Catálogo de Tesis en Antropología Social* que se producen en México. Hoy en día (2024) coordina su versión latinoamericana. En ambas escalas, este Catálogo constituye un acervo de consulta obligada para tener información sobre la vinculación entre los procesos formativos y la ampliación de los conocimientos antropológicos a partir de las investigaciones emprendidas por estudiantes de licenciatura y posgrado. Gracias a su permanencia en el tiempo, permite incursionar en otra forma de adentrarse en la historia y el desenvolvimiento de las ciencias antropológicas a partir de los múltiples cruces de información que se pueden realizar desde su base de datos.[8]

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C., asociación profesional de la que formamos parte quienes coordinamos la presente colección, también se ha dado a la tarea de recoger en sus publicaciones (las cuales incluyen el *Boletín* que se publica periódicamente, *Anuarios, Biografías* y libros)[9] aproximaciones históricas, semblanzas de figuras centrales de la antropología mexicana, debates e inquietudes académicas y políticas de sus integrantes, en diálogo con

---

Veracruzana (UV), la Universidad Autónoma de Campeche (UAC), la Universidad Autónoma de Tlaxcala (UATx).

7 En los años recientes ha habido iniciativas de documentar tanto los procesos de formación como la inserción de las personas egresadas en las instituciones antropológicas en el mercado de trabajo. Destacan al respecto los libros *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?,* coordinado por Florencia Peña y Maritza Urteaga (2014) y *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México,* de Luis Reygadas (2019).

8 Para conocer la trayectoria de este proyecto, sugerimos consultar Roberto Melville y Chaac García (2021).

9 La obra editorial del CEAS se puede consultar en: https://ceas.org.mx/publicaciones/

colegas de otras instancias. De ahí que participar del proyecto *Antropologías hechas en…* de la ALA fuera un ejercicio coherente con los intereses y principios de nuestro Colegio.

Con los antecedentes apenas esbozados y reconociendo la vastísima producción nacional, el ánimo con el que fue concebida esta colección de *Antropologías hechas en México* partió del objetivo de pensar una obra que incorporara a colegas de larga trayectoria y reconocimiento junto con jóvenes investigadoras e investigadores que cultivan las dos especialidades ya mencionadas: antropología social y etnología. Nos interesó convocar a quienes realizan investigaciones situadas en o alusivas a distintas regiones del país. Otro de los criterios fue que procedieran de distintas instituciones, estados de la república o nichos laborales. Este acotamiento, que es un amplio universo, era ya lo suficientemente desafiante, pues una obra que incluyera las otras especialidades de la disciplina antropológica (arqueología, antropología física, lingüística antropológica y etnohistoria) sobrepasaba nuestras posibilidades, pero confiamos en que estos primeros volúmenes darán paso a otros que aborden estos ricos campos que conforman la antropología mexicana.

Para la conformación de esta colección de *Antropologías hechas en México*, convocamos a una treintena de especialistas en distintas temáticas, a quienes pedimos se hicieran cargo de una sección centrada en las temáticas que consideraran relevantes dentro de sus ámbitos de especialización, la cual podría estar constituida por un mínimo de tres a cinco capítulos. Fue una gran satisfacción constatar el enorme entusiasmo y compromiso con el que abrazaron este esfuerzo editorial.

Cada sección de la colección fue dictaminada por pares en la modalidad de doble ciego. Agradecemos inmensamente su anuencia y su dedicación para leer los cientos de páginas que conforman esta obra. Su mirada crítica, sus comentarios y sugerencias han sido invaluables para mejorar las versiones que ahora ven la luz.

Este primer volumen está conformado por dos artículos introductorios a las antropologías hechas en México, el primero de la autoría de Xóchitl Ramírez con el título *Antropología en México: la distancia entre el proyecto estatal y los encuentros cercanos con la realidad*, en el que aborda la construcción del conocimiento antropológico en un periodo que abarca de 1955 a 2016, centrando su reflexión en lo que denomina "conocimiento integral", es decir, estudios que se realizan con la intención de aplicar sus resultados, como es el caso de diseño de políticas públicas, tendencia de larga data que se puede remontar a la trayectoria y práctica de Manuel Gamio. La autora hace un aporte valioso al rescatar experiencias poco conocidas en distintas partes del país y que fueron relevantes en esos años. Concluye que una de las tareas importantes en la recuperación de una parte de la historia de la antropología mexicana debiera tener como objetivo la valoración del conocimiento producido por quienes desarrollaron su trabajo en

condiciones adversas, como las que produjo la contención de sus actividades por parte del funcionariado responsable de las políticas estatales, principalmente en la primera mitad del siglo XX. A la par, nos propone situarnos en una concepción epistemológica que coloca los avances de la disciplina en el reconocimiento de la identificación de los problemas socioculturales como motor que desbrozó el camino para las futuras generaciones de antropólogas y antropólogos.

El segundo texto introductorio a la colección Antropologías hechas en México fue preparado por Esteban Krotz, que en *¿La antropología mexicana como antropología del sur?* presenta un recuento de los distintos momentos históricos y las propuestas que desde las ciencias sociales se han emprendido para construir conocimientos que han desafiado las narrativas y epistemologías del noratlántico, así como una síntesis de los momentos significativos de la construcción del conocimiento antropológico en o desde México y sus particularidades para caracterizar a la antropología mexicana como una antropología del sur. Debate sobre las distintas circunstancias que explicarían una crisis de identidad de la antropología mexicana, enfatizando que nuestra disciplina continúa muy influenciada por la antropología norteamericana; también alerta sobre el crecimiento institucional pero el poco desarrollo teórico. Apunta al ensimismamiento de la antropología mexicana a la vez que afirma que el lenguaje de la crítica social aguda de décadas pasadas ha sido sustituido por formas más legibles de describir la realidad nacional, que contribuyen muy poco a reconocer el drama cotidiano de muchos de los grupos estudiados, a quienes les son negados niveles aceptables de bienestar y de participación activa en la sociedad. A pesar de este diagnóstico, Esteban Krotz considera posible que esté gestándose lentamente una nueva oleada de aquel tipo de asombro que no solamente se deleite con la multiplicidad de formas de vida existentes en el país y fuera de él, sino que también se anime a enfrentar aquellas maneras de organizar la vida y la sociedad que impiden a demasiadas personas caminar erguidas, contribuyendo con esta perspectiva del sur a volver no solamente más plural, sino también más indispensable la antropología planetaria actual.

Estos textos introductorios preceden a cuatro secciones temáticas, la primera dedicada a los estudios sobre movilidad humana en México, bajo la coordinación de Yerko Castro Neira. A lo largo de los cinco capítulos que la conforman, nos adentramos en la historia y transformaciones de los estudios antropológicos sobre el tema, poniendo de manifiesto la importancia tanto teórica como etnográfica de emprender este tipo de investigaciones. En el estudio introductorio a la sección intitulado *Breve historia de la forma en que la antropología de México ha estudiado las migraciones,* Yerko Castro resalta que en México existe una larga tradición de estudios sobre movilidades humanas que desde su inicio fue transnacional. Su texto muestra que al tiempo que las características de estas movilidades se transformaban, las y los antropólogos construyeron novedosos

enfoques y metodologías para hacer frente a los complejos y diversos desafíos que involucra su investigación. En los subsecuentes cuatro capítulos, se abordan distintos estudios de caso de una gran riqueza etnográfica e importantes reflexiones sobre los retos metodológicos que enfrentaron las y los investigadores. En el primero de ellos titulado *Reflexividad etnográfica en el estudio de la migración centroamericana en tránsito por México entre 2013-2018,* Sergio Salazar Araya analiza los desafíos metodológicos y epistemológicos al realizar investigaciones con madres que buscan a migrantes desaparecidos, una abrumadora realidad que se vive en la actualidad. El siguiente texto, *Afirmar la vida al punto de arriesgar la muerte: circuitos migratorios del África Occidental a la Frontera Norte de México,* escrito por Pedro Roa Ortega, se acerca a la realidad de jóvenes migrantes africanos que llegan a la frontera norte del país huyendo de la guerra y la violencia, aunque enfrentándose a una travesía que resulta muy peligrosa. Enseguida encontramos el texto de Rasha Salah que lleva por nombre *Adolescentes en situación de movilidad en su paso por México: La distancia entre las leyes escritas y su aplicación,* en el que la autora explora el complejo fenómeno de la niñez y adolescencia migrante sin compañía que ha ido en aumento durante los últimos años, para confrontar las leyes existentes en México con la experiencia de las y los adolescentes. Cierra la sección el texto *Construyendo la narrativa autoetnográfica: mi tránsito en las casas de migrantes,* escrito por Eric Oliver Luna González, quien se centra en describir las dificultades de realizar trabajo de campo en casas de migrantes, con el objetivo de enriquecer las discusiones metodológicas en investigaciones sobre movilidad humana.

La segunda sección, dedicada a dar una panorama de la antropología de la educación, fue coordinada por Gunther Dietz, quien en su introducción nos ofrece una mirada global de la antropología de la educación para después centrarse en la especificidad de los estudios en México, caracterizada justamente por el vínculo entre nuestra disciplina y los fenómenos educativos, lo que lleva a resaltar la gran tradición de estos estudios, así como su diversidad temática y la amplitud de los enfoques teórico-metodológicos existentes en el contexto nacional. En los cuatro capítulos siguientes, las y los lectores podrán acercarse a distintos estudios de caso que provienen de proyectos de investigación de larga data en los que se destaca la investigación colaborativa en contextos de educación intercultural indígena en diferentes niveles educativos, que analizan la formación docente, la educación comunitaria y el desplazamiento lingüístico, pero también se adentran en la investigación en contextos urbanos desiguales y excluyentes. Los capítulos que conforman esta sección son: *Colaboraciones interculturales entre antropología y educación comunitaria indígena: Milpas Educativas para el Buen Vivir,* de la autoría de Paola Ortelli y Stefano Sartorello, en el que se sintetiza el trabajo colaborativo de dicho proyecto que lleva dos décadas de existencia. En el segundo capítulo titulado *El método inductivo intercultural y la auto-documentación de lenguas indígenas en el proyecto "Leo y comprendo el mundo*

desde la milpa educativa", elaborado por Erica González Apodaca, se describe cómo se puede aplicar el método inductivo intercultural a una investigación de autodocumentación de lenguas indígenas. El texto *Tensiones entre pertenencia escolar y subjetividad en contextos urbanos: un tema de justicia social* escrito por Gonzalo Saravi, analiza las experiencias de inclusión, exclusión y no pertenencia que vive el alumnado de la educación media superior que atraviesa desigualdades económicas, sociales y culturales. Cierra esta sección el capítulo que lleva por nombre *Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana,* escrito en coautoría por Gunther Dietz y Laura Selene Mateos Cortés, en el que se reflexiona sobre el proyecto de investigación *Intersaberes* que se realizó con la Universidad Veracruzana Intercultural para mostrar los logros y desafíos de la etnografía colaborativa en contextos donde existe asimetría institucional. Estamos seguras de que estos textos brindarán la posibilidad de conocer una muestra significativa sobre los abordajes y aportes de la antropología de la educación mexicana.

La tercera sección fue coordinada por Laura R. Valladares de la Cruz y versa sobre la antropología jurídica en México, campo problemático de relativamente reciente constitución (finales de los años ochenta del siglo XX). Esta sección, conformada por ocho capítulos, inicia con el escrito por Teresa Sierra Camacho, quien en su texto *Antropología jurídica comprometida y crítica social en México: derechos indígenas, derechos humanos y descolonización,* realiza un amplio recorrido sobre la constitución de este campo teórico político y su vínculo con la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. El segundo capítulo fue preparado por el abogado y antropólogo Orlando Aragón, intitulado *La imaginación jurídica subalterna de los pueblos y comunidades indígenas. Un aporte para la descolonización del derecho desde la antropología jurídica militante,* expone una reflexión epistémica sobre el vínculo entre saberes jurídicos indígenas y el derecho positivo a propósito de las luchas por la autonomía en los pueblos indígenas de Cherán, Michoacán, así como de otras localidades y municipios del país. El tercer capítulo, de la autoría de Laura Valladares, *Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: la antropología comunitaria,* debate sobre la nueva relación de las y los antropólogos en contextos en donde se lucha por o se ejerce la autonomía indígena. El cuarto capítulo es de Rosalba Aída Hernández, quien en *Pluralidad de Justicias y Resarcimientos: Los aportes de la antropología jurídica al análisis de las desapariciones en México,* da cuenta de los abordajes teórico-metodológicos construidos y establecidos por antropólogas que estudian uno de los temas de mayor preocupación en México, como es el de las personas desaparecidas. El siguiente capítulo, *Etnoperitaje y etnopedagogías. La insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía,* fue preparado por Yuri Escalante, quien a partir de revisar su propia experiencia como etnógrafo y perito, da cuenta de los cambios ocurridos en la metodologías, la construcción de conocimiento en el campo de la justicia y las nuevas realidades en donde

se construyen diálogos y escuchas dialógicas con los pueblos en donde se realizan pericias, pues hoy es común que sean los propios pueblos quienes deciden cuáles son los datos significativos a narrar o explicar. Estas nuevas realidades y relaciones no solo han descentrado los saberes y la autoridad antropológica de narrar, explicar, documentar y analizar, sino que nos obligan a establecer relaciones con mayor escucha y horizontalidad. El autor nos hace una invitación a transitar nuevas rutas para la creación del conocimiento, aspecto en el que coincide con los capítulos precedentes.

Los últimos tres capítulos de la sección de antropología jurídica están dedicados al estudio de casos específicos. Así, el capítulo de Erika Bárcena Arévalo, *Justicia pronta ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad,* es un estudio relevante si consideramos que en buena media una parte de los conflictos, demandas y exigencias de justicia de distintos actores, entre ellos los indígenas, se disputan en tribunales. El hacer una radiografía analítica del funcionamiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y los tribunales federales, lleva a la autora a afirmar que estamos ante un poder del Estado ampliamente burocratizado, aspecto que actúa como un factor importante para que el fondo de los asuntos revisados por la Corte quede supeditado a la forma y a los tiempos de eficiencia laboral de las y los magistrados, lo que pone en cuestión si una justicia pronta efectivamente es justicia. El siguiente capítulo, de Lizeth Pérez Cárdenas, *El boom de las acciones afirmativas. Un recuento en los procesos electorales para las Mujeres Indígenas* analiza los avances de tales acciones vinculadas con algunas de las políticas multiculturales implementadas en México. Al mismo tiempo, señala algunos de los problemas que se presentan para su cabal cumplimiento, como son la resistencia de los partidos políticos a pluralizar el poder en el Congreso de la Unión, además de casos de suplantación de la identidad indígena o actitudes racistas y discriminatorias que en ocasiones viven las diputadas indígenas. Cierra esta sección con el capítulo de Magdalena Gómez Rivera, *Pueblos Indígenas y pandemia en América Latina*. La autora señala que si bien existen instrumentos internacionales y nacionales de derechos de los pueblos indígenas, persiste un problema de justiciabilidad, es decir, de exigibilidad y cumplimiento de las derechos reconocidos, como lo puso en evidencia la falta de atención a las necesidades urgentes de las poblaciones indígenas durante la pandemia de COVID-19, en cuyo seguimiento muestra la enorme brecha entre derechos reconocidos y su cumplimiento, así como el desinterés de los gobiernos latinoamericanos para atender la precaria situación y la falta de infraestructura médica en la mayoría de los territorios indígenas, lo que denota el racismo y la poca importancia que tienen las problemáticas étnicas en esta región. En su conjunto, consideramos que estos ocho capítulos ofrecen una muestra de los senderos recorridos por la antropología jurídica en nuestro país.

Este primer volumen de la colección cierra con la sección *Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México,* coordinada por Citlalli Quecha Reyna, quien en la *Presentación* nos introduce al que se ha constituido como uno de los campos de investigación más recientes y potentes en la antropología mexicana, al tiempo que da cuenta de la relevancia y los derroteros de la investigación con población afromexicana. Temas tan relevantes como la diáspora, la diversidad nacional, las características de las regiones interculturales, los procesos organizativos, la agencia de las sociedades afromexicanas/afrodescendientes y la indispensable mirada histórica que configura sus experiencias, emergen como algunos de los referentes obligados en los ámbitos teóricos, metodológicos y políticos que atañen a la comprensión de las situaciones de racialización y desigualdad que afectan a las sociedades afromexicanas o afrodescendientes. Destaca también que es un ámbito de investigación feminizado, lo cual se refleja en otras temáticas abordadas en esta colección, como la correspondiente a la antropología feminista. La sección consta de cinco capítulos. En el primero de ellos, *Estudiar y combatir el racismo hacia los afromexicanos desde la Etnohistoria,* Cristina Masferrer León expone una propuesta metodológica que apuesta por la interdisciplinariedad para abordar el tema desde esa especialidad antropológica. Sustenta esa propuesta en una interesante revisión de las aproximaciones elaboradas por figuras destacadas en el campo, al mismo tiempo que apunta hacia los estudios de la "memoria del racismo" como una perspectiva de análisis diacrónica que ella misma ha desplegado en sus estudios sobre educación y racismo. Por su parte, Citlali Quecha Reyna en *Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos,* centra su exposición en la poca o nula atención que recibieron las infancias en los estudios antropológicos durante décadas, a pesar de que la edad y la educación han sido vectores constantes en las etnografías clásicas. En los años recientes, la antropología ha incorporado el análisis de la pluralidad de infancias que forma parte de los distintos contextos culturales en los que se realizan investigaciones puntuales sobre ellas, con énfasis en los puntos de confluencia entre ellas y los estudios con poblaciones afrodescendientes.

Gabriela Iturralde Nieto reflexiona sobre las expresiones de la racialización en su capítulo *Fronteras de lo "afro" en la Ciudad de México: entre la cultura y la racialización,* en el que analiza "dinámicas de la negridad" en un contexto que no suele abordarse como espacio de reivindicaciones afro, como lo es la capital del país. Al igual que las otras autoras de la sección, pone énfasis en las interacciones, los ámbitos relacionales y las prácticas como insumos para reconocer las tendencias a la racialización que acompañan los procesos de reconfiguración identitaria y de fronteras étnicas que se viven en México hoy en día. De manera igualmente propositiva, Rocío Gil Martínez de Escobar, nos presenta los resultados de sus investigaciones entre uno de los pueblos afromexicanos poco estudiados en México en su capítulo *Afrodescendencias desde los márgenes. El caso del pueblo negro mascogo/black seminole.* Apuesta por un enfoque complejo de las

fronteras y los márgenes, en particular de los que considera interconectados, en particular los de orden geopolítico, etnoracial y conceptual. Cierra esta sección con el texto de Berenice Vargas García intitulado *Ausencias y estereotipos de "lo afro". De aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México*, en el que la autora analiza las consecuencias de la historia única y los sesgos de los curricula universitarios que reproducen el racismo epistémico y la colonialidad del saber, sin que la enseñanza de la antropología sea la excepción. Por ello, apunta hacia procesos educativos críticos, situados y antirracistas que, en el caso de nuestra disciplina, deben ser también éticos, comprometidos y respetuosos en sus aproximaciones a las distintas manifestaciones de la otredad.

Las y los autores de las cuatro secciones de este primer volumen ofrecen desafíos teóricos, metodológicos, epistemológicos, como también políticos y éticos. De alguna manera dejan al descubierto las complejas interacciones que les rodean como personas, como profesionales de la antropología, de cara a los múltiples actores sociales e institucionales que delinean las posibilidades, alcances y limitaciones que trae consigo hacer antropología en México hoy en día. Los volúmenes II, III y IV transcurren por senderos semejantes. Al mismo tiempo, testimonian la vitalidad y la pluralidad de esas formas de hacer antropología en un contexto profundamente desigual, en proceso de cambio y con presencia de múltiples expresiones de violencia, elementos que de forma directa o indirecta delinean los caminos actuales de la investigación antropológica que se desarrolla en el país.

Para cerrar esta Introducción, nos permitimos afirmar que cumplimos con el propósito de reunir una multiplicidad de puntos de vista, experiencias de investigación, trayectorias, posturas teóricas y posicionamientos en relación con la ciencia y la producción de conocimientos. Al mismo tiempo, reconocemos que, a pesar de contar con la participación de un buen número de colegas, estos tres volúmenes son apenas un botón de muestra de quienes afanosamente trabajan en los distintos campos antropológicos y que falta mucho camino por andar para cartografiar de forma exhaustiva todo aquello que constituye la antropología en México en los tiempos que corren. Sin embargo, son un primer impulso al que pueden dar continuidad quienes atiendan el llamado de esta convocatoria. Las *Antropologías hechas en México* son un libro abierto del cual ofrecemos aquí los capítulos iniciales.

Referencias bibliográficas

De la Peña, Guillermo y Vázquez, Luis (coords.). 2002. *La Antropología Sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros, y transiciones*. México: INI-CONACULTA-FCE. https://drive.google.com/file/d/1Cpn4-3jiXaEHR9DUicsjYFERoK5UVSll/view

Díaz Cruz, Rodrigo. 1991. Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción. *Alteridades*. 1(1): 3-12.

Durand, Jorge y Vázquez, Luis (comps.). 1990. *Caminos de la antropología. Entrevistas a cinco antropólogos*. México: INI.

García Mora, Carlos *et al.* (coords.). 1987-1988. *La antropología en México. Panorama histórico*. 15 volúmenes. México: INAH.

Goldsmith Connelly, Mary Rosaria y Sánchez Gómez, Martha Judith. 2014. Las mujeres en la época de oro de la antropología mexicana: 1935-1965. *Mora*. 20(1): 121-135.

Krotz, Esteban. 2009. La antropología mexicana y su búsqueda permanente de identidad. En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.) *Antropologías del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 125-149. México: The Werner Gren International-CIESAS-UAM-UIA-Envión.

_____. 2006. La diversificación de la antropología universal a partir de las antropologías del sur. *Boletín Antropológico*. 24(66): 7-20.

_____. 1995. La crisis permanente de la antropología mexicana. *Nueva Antropología*. XIV (48): 9-18.

_____. 1993. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-11.

_____. 1988. *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*. México: CIESAS-UAM. Cuadernos de la Casa Chata 160.

Krotz, Esteban y de Teresa, Ana Paula (eds.). 2012. *Antropología de la Antropología Mexicana. Instituciones y Programas de Formación*, volúmenes I y II. México: RedMIFA-UAM-Juan Pablos Editor.

Krotz, Esteban y Reygadas, Luis Bernardo. 2020. ¿Hacia la desacademización de la antropología mexicana? Una idea para la discusión gremial y para el VI Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. *Revista Plural. Antropologías desde América Latina y el Caribe*. (6): 409-415.

Melville, Roberto y García, Chaac. 2020. Catálogos latinoamericanos de tesis en antropología social: una reflexión acerca del proceso de construcción, colaboración y entrega de resultados. *Revista Antropologías del Sur*. 8(16): 153-164.

Peña Saint Martin, Florencia y Urteaga Castropozo, Maritza. 2014. *¿Quiénes son los estudiantes de licenciatura en antropología en México?* México: Eón-RedMifa-ENAH.

Portal, María Ana (coord.). 2019. *Repensar la antropología mexicana del siglo XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. México: UAM-Juan Pablos Editor.

Reygadas, Luis. 2019. *Antropólog@s del milenio. Desigualdad, precarización y heterogeneidad en las condiciones laborales de la antropología en México*. México: UAM-I.

Rodríguez Garavito, César (coord.). 2016. *Extractivismo vs. derechos humanos: crónica de los nuevos campos minados en el Sur Global*. México: Siglo XXI editores.

Rutsch, Mechthild. 2003. Isabel Ramírez Castañeda (1881-1943): una antihistoria de los iniciones de la antropología mexicana. *Cuicuilco*. 10(28): 1-18.

Sánchez Gómez, Martha Judith y Goldsmith, Mary. 2000. Reflexiones en torno a la identidad étnica y genérica. Estudios sobre las mujeres indígenas en México. *Política y Cultura*. 14: 61-88.

Vázquez León, Luis. (ed.) 2021. *Antropólogas radicales en México. Mujeres en la era de los extremismos*. Edición electrónica. México: Fundación Kikapú Luis Vázquez León.

_____. 2016. La historiografía de la antropología como historia. Entre su pluralidad y ortodoxia extremas. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*. (81): 9-38.

_____. 2014a. *Historia de la Etnología. La antropología socio cultural en México*. México: Primer Círculo.

_____. 2014b. Ciento cuatro años de antropología mexicana. *Antropologías del Sur*. (1):119- 131.

_____. 2004. La antropología social ante un nuevo mundo desafiante (a propósito del retorno de los monstruos). *Relaciones*. (98):71-106.

_____. 2002. "Quo vadis anthropologia socialis?". En: Guillermo De la Peña y Luis Vázquez León (coords.) *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Pp. 50-104. México: Biblioteca Mexicana-FCE-INI-CONACULTA.

_____. 1990. Reseña de "La antropología en México" de Carlos García Mora (coord.). *Nueva Antropología*. XI(37): 145-150.

Antropología en México: la distancia entre el proyecto estatal y los encuentros cercanos con la realidad

Paz Xóchitl Ramírez Sánchez[1]

Presentación

Lo más frecuente en el tratamiento de la historia de la antropología en México es señalar que ésta está marcada por su relación con las políticas del Estado mexicano, específicamente por el indigenismo, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XX. Este enfoque "político" ha desplazado, por considerarla secundaria o intrascendente, la producción de conocimiento que numerosos antropólogos han realizado durante muchos años y menos se ha estudiado cómo el Estado mexicano utilizó, rechazó ocultó o modificó las aportaciones producidas desde esta perspectiva. Desde luego esta afirmación no soslaya la importancia de las discusiones de las políticas estatales ni demerita la crítica hacia esas. Mi intención es destacar que hubo contribuciones a las que, por no corresponder a los proyectos sexenales del momento o por atentar contra intereses regionales o locales, les hemos prestado poca atención.

Mi interés entonces está puesto en lo que llamo conocimiento antropológico, esto es el conjunto de juicios verificables obtenidos a partir del trabajo etnográfico y de un determinado enfoque científico. Estos juicios verificables corresponden a un sistema teórico más o menos amplio. A partir de Popper 1980 sabemos que, en su compromiso con la verdad, las teorías científicas en realidad siguen un criterio de falsabilidad para valorar su certeza, pero ésta es siempre provisional y sujeta a permanente revisión. Sin embargo, los datos, aunque interpretables, se mantienen vigentes porque son fruto de una experiencia personal del investigador que, para usar las palabras de Clifford Geertz, "estuvo ahí".[2] En la antropología mexicana, el

---

1 Profesora-Investigadora de la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2 Geertz en su libro *El antropólogo como autor* (1989) analiza en qué consiste "la autoridad etnográfica" y nos conduce por el sendero de la experiencia personal del etnógrafo que traduce su experiencia en escritura. Ver capítulo "Estar ahí".

desarrollo del conocimiento antropológico estuvo marcado, indistintamente por decisiones de estado o por el impacto que las teorías en boga tuvieron en el discernimiento de los practicantes de estas especialidades. De modo profundo fue impactado por el sentimiento nacionalista y su esperanzador futuro, pero también por los resultados de la observación directa de las realidades que modificaron las formas de comprensión de los problemas, las expresiones socioculturales, las políticas de los sujetos de conocimiento, así como la irrupción de nuevos actores sociales. El análisis de la producción de conocimiento en la antropología mexicana debe tomar en cuenta los contextos que exigieron las investigaciones, las orientaciones teóricas que hegemonizaron esos procesos y las disidencias que perfilaron las nuevas propuestas de comprensión.

Otro elemento que justifica la orientación de este ensayo es mi punto de vista acerca de la antropología y los procesos de su desarrollo en México. Tengo de la antropología una visión que la concibe como una práctica articulada de procesos que se expresan en un amplio número de productos según las técnicas empleadas. Estos productos o resultados no son necesariamente libros, sino pueden ser informes o reportes puntuales (mapas, croquis, dibujos), diarios de campo y muchos otros recursos que forman parte de proyectos más amplios. Los antropólogos observan y registran acontecimientos, hacen preguntas y buscan respuestas, también escriben cuentos y novelas, han hecho teatro, sociodramas y también han generado denuncias por las que han ganado apoyos o han sido denigrados. Han ideado formas de comunicar sus observaciones a públicos más amplios a pesar de las limitaciones que les imponía su trabajo y las autoridades institucionales. Si extendemos nuestra visión de conocimiento hacia el arte, también debemos reconocer que muchos antropólogos han sido creadores, han imaginado innumerables recursos para ganar la confianza de las personas con las que trabajan y también para extender sus conocimientos a diversos sectores de la población a través de la fotografía, el cine o el periodismo. El abanico es amplio y, desde luego no pretendo abarcarlo todo, pero sí presentar algunos casos que me parecen ilustrativos de estas afirmaciones. Con ello quiero contribuir a pensar a la antropología y a los antropólogos mexicanos como determinados por múltiples contextos sociopolíticos y culturales pero capaces de agencia, es decir, de comprender las situaciones en las que asumen una postura personal. Los antropólogos pueden disentir y tomar decisiones propias. De modo que la práctica de la antropología se ve afectada por el ejercicio de las acciones de sus practicantes efectuadas a partir de sus convicciones personales.

A menudo, en mis cursos hablo a los estudiantes de la "maldición del antropólogo". Este es para mí un ethos que se incorpora en los profesionales de esta disciplina a partir de su encuentro con la alteridad y de la duda constante respecto al cómo y al por qué ocurren los eventos. Es un modo de ser del que ya no escapamos y de alguna manera nos impulsa constantemente a tratar de entender la diversidad.

El período en el que están situadas las reflexiones que presento abarca del año 1916 hasta el de 1955 en un territorio llamado México. En este lapso fueron publicados los textos fundadores de la antropología institucionalizada, recibieron su formación y realizaron sus primeros trabajos las antropólogas y los antropólogos cuyas prácticas registro en este documento. En una primera parte describo la propuesta de "conocimiento integral" de Manuel Gamio y que el autor presentara como condición para el diseño de políticas públicas adecuadas para responder a las necesidades de la población y con ello su concepción de ciencia aplicada como la producción de conocimiento –útil para resolver problemas–. Continúo con la presentación de casos de investigación en los que se aplicó el método integral de manera expresa, o bien, en los que la impronta de una visión totalizadora está presente y subrayo el tipo de conocimientos que resultaron de estos trabajos que, por cierto, fueron archivados o que por su escasa difusión son poco conocidos, como lo son otros, realizados en el mismo periodo en otras partes del país.

Conocimiento integral y política pública

El análisis de la producción antropológica de conocimiento es un tema de hace tiempo, aunque no con este claro propósito. Encuentro este interés en la elaboración de genealogías de las especialidades antropológicas que trazan líneas de antecedentes sobre el tratamiento de un problema, así como de los contextos teóricos y sociopolíticos en los que las ideas sobre el tema o problema se han producido. Al tratar de explicar el desarrollo de alguna subdisciplina se ponen de manifiesto conceptos empleados en distintos estudios para interpretar un problema teórico social. Nociones como región, ritual, identidad, familia o bien de temas como el estudio de los mercados o de la ciudad, han podido recortarse a partir de estos intereses. La obra de algunos antropólogos ha sido objeto de una atención especial en tanto que se les mira como fundadores de un campo disciplinario, de instituciones específicas, o bien, por su papel de precursores del tratamiento de algún tema. Desde esta última perspectiva trato a continuación, las propuestas de algunos de estos personajes.

Sin desdeño de precursores y contemporáneos, Manuel Gamio (1883-1960) planteó una definición del objeto y el método de la antropología en México, declaró a las poblaciones indígenas mexicanas como los sujetos de conocimiento de la moderna antropología, situó el conocimiento científico de la población como el único instrumento útil para la solución a la histórica postración a la que fueron sometidas estas poblaciones y declaró que la función de la ciencia en general y de la antropología en particular era conocer para resolver; se habló entonces de ciencia y antropología aplicada. Definió como una tarea del Estado la atención a estos grupos en el contexto de los procesos de construcción de la nación mexicana a partir del concepto de nación empleado en su época y

con el ejemplo –que él pensaba exitoso– de otros países, propuso el objetivo de construir una nación homogénea acorde con el proyecto central del Estado mexicano. Con este afán se proyectaron las tareas de la antropología en México a partir de 1916, fecha de publicación de su famosa obra *Forjando patria,* en la que expone la histórica sumisión en la que han sobrevivido las poblaciones indígenas mexicanas y la necesidad de resolver esa situación mediante un plan que tiene como base el conocimiento científico de esa población. La antropología es la disciplina idónea pues ella "proporciona el conocimiento de los hombres y de los pueblos de tres maneras: 1°. por el tipo físico, 2°. por el idioma y 3º. por su cultura o civilización (Gamio 1960: 58). Otro elemento no menos importante en la situación mexicana es la adopción del concepto antropológico de "cultura" vigente a principio del siglo XX:

> La moderna antropología establece que cultura es el conjunto de manifestaciones materiales e intelectuales que caracteriza a las agrupaciones humanas; pero no aventura gradaciones en cuanto a superioridades culturales, ni anacrónicamente clasifica a los pueblos en cultos e incultos (Gamio 1960: 103).

Destaca las condiciones históricas particulares del desarrollo de cada cultura, su "naturaleza étnico-social y las condiciones físicas y biológicas del suelo que habita" (Gamio 1960), asumiendo la línea marcada por el particularismo histórico que representa Franz Boas. En la práctica esta concepción de cultura tiene sus repercusiones positivas pero también negativas. Por una parte, reclama la igualdad de las poblaciones indígenas en el contexto de una corriente de opinión discriminatoria del "indio" fraguada en el porfiriato; y por otra, plantea la contradicción que implica el proyecto de intervenir las culturas indígenas en aras de la homogeneización nacional. Este contrasentido es hasta hoy un aspecto que se debate en torno a las políticas públicas, sin embargo, cultura como herramienta clasificatoria resultó de gran utilidad para describir los distintos aspectos de las vidas de los grupos indígenas. El desglose de cultura material y espiritual permitió identificar empíricamente los diferentes aspectos de las vidas de las poblaciones, los elementos desglosados en términos de tecnologías, economía, gobierno, creencias religiosas, cosmovisión, entre otras, situadas en diferentes épocas históricas y hasta el presente, que permitirían el conocimiento integral la población. El conocimiento y el método integral derivan de una concepción totalizadora de la vida humana, así, en 1922 en la *Introducción* a *La población del Valle de Teotihuacán,* se afirma:

> …el conocimiento de la población no puede obtenerse si se hace de ella un estudio unilateral, es decir, si se le considera como entidad aislada, puesto que las poblaciones humanas no pueden vivir sin el concurso inmediato e imprescindible de los organismos animales y vegetales,

> de las sustancias climatéricas y geográficas que existen en las regiones o territorios que ocupan. Ya que población y territorio son entidades íntimamente ligadas y dependientes una de otras en casi todos los aspectos y características, precisa conocer integralmente a ambas a fin de poder mejorar las condiciones de vida, tanto materiales, como abstractas de la primera (Gamio 1979: IX).

Esta concepción enfrenta situaciones prácticas ineludibles, la más fuerte: la diversidad "racial, cultural, étnica, lingüística y económica" entre la población y las diferencias territoriales, climáticas y de suelos, de flora y de fauna (Gamio, 1979: IX), por lo que la teoría debería reorientarse de acuerdo con las particularidades expresadas. Sobre estas bases se levanta el proyecto de conocimiento integral de la población mexicana propuesto por el autor y que encuentra lugar de realización en la solicitud de la creación de una institución destinada a tal efecto.

Con esta propuesta estamos de cara a un ambicioso emprendimiento, por una parte, una concepción de ciencia aplicada a la comprensión y solución de los problemas sociales, un conocimiento que influya decisivamente en la toma de decisiones políticas y, en suma, a la confección de políticas públicas sustentadas en el conocimiento científico de los problemas de la población indígena. En este sentido, los resultados no son siempre exitosos y en más de una ocasión los trabajos realizados por las antropólogas y los antropólogos serán relegados a los archivos por diferentes motivos. Ciertamente todo esto ocurre en el marco de las políticas estatales de incorporación del indio a la "nacionalidad mexicana" como proyecto a largo plazo, por cierto, fracasado, pero algo ocurre en el corto plazo en donde comienza a dominar en la práctica antropológica la preocupación por atender la situación de las poblaciones indígenas. Esta es la vertiente que me interesa explorar a continuación a partir de algunos casos.

En 1917 se crea el departamento de antropología en la Secretaría de Agricultura y Fomento a cargo de Manuel Gamio desde donde impulsó su proyecto: dividió al país en once regiones, cada una de ellas representativa de otras adyacentes como indica uno de los títulos de la publicación de los resultados de la investigación: *La población del valle de Teotihuacán. Representativa de las que habitan las regiones rurales del Distrito Federal y de los estados de Hidalgo, Puebla, México y Tlaxcala* (Gamio 1979: XXV). La investigación se publicó en 1922 y constituye la materialización de la propuesta teórica que Gamio expuso en 1916 en *Forjando patria* sobre la importancia del conocimiento de las poblaciones indígenas. *La población del Valle de Teotihuacán* es el paradigma de un estudio interdisciplinario cuya grandeza se magnifica cuando se toma en cuenta la carencia de antropólogos profesionales; Gamio convocó a personas que poseían credenciales de alguna especialización como el lingüista recién llegado de Europa, Pablo González

Casanova (padre)[3], los biólogos Moisés Herrera e Isaac Ochoterena, el geólogo Ezequiel Ordoñez, el arquitecto recién graduado Ignacio Marquina y el joven estudiante de derecho Lucio Mendieta[4], entre otros. También invitó a un grupo de artistas: pintores, dibujantes y literatos. El número de los participantes fue grande pues para llevar a cabo la investigación integral requería de expertos en cada uno de los temas que le interesaban. Como los especialistas en antropología eran escasos, Gamio se hizo cargo de la formación antropológica de algunos de los convocados: "[éramos] un grupo de jóvenes investigadores improvisados que nunca antes habíamos aprendido ese tipo de actividades" y así, en el camino, aprendieron "la técnica del cuestionario, la entrevista y practicaron la observación personal metódicamente orientada hacia las metas perseguidas" (Mendieta 1961: 87).

Los resultados son conocidos: *La población del Valle de Teotihuacán* fue merecedora del reconocimiento de las instituciones culturales internacionales y recibió sendos galardones: el Gran Premio de la Exposición Internacional del Centenario, celebrada en Río de Janeiro en 1922, y el de la Iberoamericana de Sevilla, de 1929-1930 (González 2017: 18).

Sin embargo, los trabajos de promoción social impulsados por Gamio rebasan los de por sí monumentales resultados de la obra escrita. El trabajo en la dirección incluyó numerosas tareas de apoyo directo a la población, entre ellas la contratación de maestros y la fundación de talleres que adiestraran a los pobladores en la reproducción de piezas teotihuacanas para su venta en la Ciudad de México. También se realizaron censos agrarios que permitieron fundamentar peticiones de campesinos sobre sus tierras, recuperación del uso de agua y el desazolve de los ríos. Promovió la vacunación contra la viruela e impulsó demandas por el salario mínimo y la jornada laboral de ocho horas. Además, Gamio promovió la construcción de un teatro al aire libre en donde se representaba obras escritas con base en el conocimiento de las costumbres de la población y en donde los actores y el público eran los propios pobladores. La finalidad no era puramente literaria, afirma Roque Ceballos, se trataba de "mostrar las costumbres típicas valiéndose para ello de la vida familiar que diera relieve a la importancia que los habitantes de la región conceden a sus santos y a sus fiestas (1923: 49).

---

3 En Teotihuacán realizó investigaciones sobre la lengua náhuatl y, posteriormente participó en el estudio sobre los once pueblos de Michoacán que dirigió Moisés Sáenz en la Estación Experimental de Incorporación del Indio entre 1932 y 1933.

4 Para el caso de Isaac Ochoterena conviene recordar que impulsó el desarrollo de la biología aplicada, orientó su investigación a la histología y la parasitología poniendo su conocimiento al servicio de la comunidad médica (Ledesma y Barahona 1999: 661). Mientras que Lucio Mendieta y Núñez fundador de la sociología en México reconoce la influencia de las propuestas de Gamio en su formación profesional y en la orientación que le diera a la sociología en México (Olivera 1999).

La población del valle de Oaxaca

Para el año 1923, Gamio presentó el avance del *proyecto La población del Valle de Oaxaca* que llevaba a cabo, siguiendo la experiencia del Valle de Teotihuacán, la investigación había comenzado el año anterior, y de nuevo se trató de un estudio de amplio alcance. Las secciones sobre la flora, la fauna y las condiciones biológicas así como una monografía sobre la terapéutica indígena estaban concluidas y continuaban otros trabajos etnográficos, arqueológicos y folklóricos; destaca el inicio de una estadística etnográfica y "un censo especial de los pueblos representativos del Valle de Oaxaca" (Mendieta 1961: 98).

Paralelamente, desde la dirección de Antropología se impulsaron otros trabajos encaminados a conocer la distribución y el número de la población indígena en el territorio nacional, de acuerdo con la idea de conocimiento científico del momento se trataba de obtener un conocimiento exacto. Bajo la dirección de Gamio, Alberto N. Chávez diseñó cuadros etnográficos en los que se podía apreciar "la localización de los grupos indígenas, sus características antropológicas, etnográficas, económicas, culturales en datos sintéticos distribuidos en una disposición gráfica adecuada" (Mendieta 1961: 96).

A finales del año 1924 Manuel Gamio dejó la dirección y con ello quedaron truncos varios proyectos, aunque otros fueron continuados por algunos de sus colaboradores. Destaca en este sentido Lucio Mendieta, quien formó un equipo de investigadores que "realizó una investigación integral en el Valle de Oaxaca que fue publicada en 1949 en la obra *Los zapotecos"* (Mendieta 1961: 99).[5]

Luego de dejar la dirección de Antropología Manuel Gamio pasó al cargo de subsecretario de educación, al que renunció a los pocos meses luego de que interpusiera una denuncia por corrupción sin que se le tomara en cuenta (León-Portilla, 2017: 32). Ante la imposibilidad de cuestionar la autoridad presidencial, decidió el autoexilio en los Estados Unidos precedido de su prestigio como experimentado arqueólogo y antropólogo. Pudo en esas nuevas condiciones participar en un concurso convocado por el Science Research Council para investigar un asunto preocupante para el gobierno norteamericano: la migración mexicana a EEUU. La investigación la realizó de 1926 y 1927 (Weber *et al.* 2002: 21) y los resultados publicados en 1930. Se trata de un trabajo pionero en el campo de los estudios antropológicos de la migración mexicana a los Estados Unidos.[6] Patricia Arias y Jorge Durand (2011), especialistas en el campo de los estudios

5 En una dirección semejante, años antes el autor con un equipo de investigadores publicó la investigación *Los tarascos* 1940.

6 Arias y Durand (2011) han realizado una excelente investigación respecto a los *pioneros* del tema.

migratorios, muestran el prolijo trabajo metodológico de Gamio que combina aspectos cuantitativos y cualitativos y califican su aportación como ejemplar e invaluable hasta la fecha. Además de las validaciones rigurosas de la información, Gamio ideó una fuente de información cuantitativa al convertir en fuente de datos "la principal evidencia empírica que dejaban los migrantes: las remesas, en forma de giros postales que enviaban a sus familias en México" (Arias y Durand 2011: 606). A partir de estos datos logró identificar en los años veinte del siglo pasado "los estados de origen de los migrantes en México y sus lugares de destino en Estados Unidos, así como el monto de las remesas" (Arias y Durand 2011: 607).

La información cualitativa fue recopilada por los colaboradores del proyecto a los que Gamio solicitó que realizaran una observación objetiva y subjetiva: pidió que distinguieran a los inmigrantes mexicanos en tres grupos: los que conservaban su nacionalidad, los nacionalizados y los nacidos en Estados Unidos con descendencia mexicana. Debían observar sus condiciones de vida materiales: vivienda, mobiliario, vestido, entre otros aspectos. Pero lo más relevante para Gamio eran las percepciones sobre sí mismos y los sentimientos patrióticos hacia México y los Estados Unidos: "sus creencias y preferencias raciales, su adaptación a la cultura materialista de los Estados unidos, religión incluyendo su postura ante la iglesia católica y hacia los protestantes, y sobre las costumbres prevalecientes relativas a las supersticiones y a la brujería [además] deseaba saber a qué tipo de organizaciones o clubes se integraban los trabajadores" (Weber *et al*. 2002: 43).

Como toda investigación, este trabajo responde a los requerimientos del momento, sin embargo, vista a la distancia, se convirtió en un invaluable archivo documental para formular preguntas y hacer un seguimiento de temas específicos. Las entrevistas, publicadas por primera vez por la UNAM (Gamio 1969) y la publicación coordinada por Weber, Melville y Palerm en 2002, constituyen un valioso material en un doble sentido: por un lado, los comentarios introductorios sitúan el universo teórico y político-cultural en el que Gamio desarrolla su trabajo y, por otro, las entrevistas realizadas a los inmigrantes mexicanos ubican al lector en el mundo experiencial de los mexicanos en Estados Unidos.

Otro trabajo que puede claramente presentarse como una aportación de conocimiento como los que he venido presentando son las tempranas notas de trabajo de campo que Robert Redfiel realizó entre los mexicanos residentes en Chicago antes, incluso, de su primer viaje a México. Arias y Durand en su estudio *Mexicanos en Chicago. Diario de campo de Robert Redfield 1924-1925* (2008) sitúan este diario en el contexto socioespacial, académico y político de la época y valoran desde esa perspectiva la aportación del investigador estadounidense,

al mismo tiempo que ponen en valor el instrumento *diario de campo* como una fuente de conocimiento con valor en sí mismo.

La antropología frente a las enfermedades de la pobreza

> Debemos percatarnos de que no se trata solamente de creencias atrasadas, y que los particulares modos de curar algunas enfermedades no son tampoco simples costumbres curiosas. Por otra parte, no podemos limitarnos solo a conocer los conceptos populares sobre el origen de las enfermedades […] sino que debemos sondear en esos procedimientos curativos, usados por los individuos especializados que hay en todos los pueblos indígenas, en su autoridad, su instrumental y su valor (De La Fuente 1964: 203).

La lectura de las obras producidas por los antropólogos desde la perspectiva de su aportación a la producción de conocimiento encuentra en los trabajos sobre enfermedades endémicas un acervo fundamental para coadyuvar al conocimiento de los procesos de desarrollo de estas enfermedades. La visión que desarrollan los investigadores es muy interesante porque extiende su interés a las formas como los grupos que enfrentan esta situación interpretándolas culturalmente. Se trata de un campo muy amplio que involucra, además de lo anterior, los conocimientos que los grupos han adquirido a lo largo del tiempo sobre el uso médico de plantas y animales, los cuales se han registrado como "herbolaria". Los antropólogos dieron cuenta de que las comunidades originarias contaban con una "medicina tradicional" de la que llevaban registro desde hacía tiempo.

Obligados por el contexto, los antropólogos mexicanos se involucraron directamente en la situación de pobreza y en sus consecuencias en la salud. Miguel Othón de Mendizábal (1890-1945) consideró los problemas de salud como unos de los más graves para las poblaciones indígenas mexicanas. Las enfermedades que las asolaban eran consecuencia del aislamiento geográfico, de la pobreza y de sus hábitos culturales. La mayor parte de las defunciones se producían por enfermedades infecto-contagiosas (Mendizábal 1947: 515). Con base en información del censo de población de 1930, de estadísticas demográficas y de su experiencia de campo,[7] Mendizábal catalogó las condiciones de salubridad y de asistencia social en México y elaboró una serie de propuestas, entre ellas, la conocida iniciativa de formar médicos rurales que se realizó cuando en 1938 el Instituto Politécnico Nacional (IPN) fundó la Escuela de Medicina rural.

---

7 Para un acercamiento a la obra de Miguel Othón de Mendizábal, véase Medina (2019).

Algunos padecimientos endémicos fueron objeto de atención urgente, entre ellas la oncocercosis,[8] el vitíligo llamado "mal del pinto" y el paludismo.[9] La cita de Julio de la Fuente referida anteriormente alude, desde luego, al problema de las enfermedades pero también a la orientación que tendrían que seguir los encargados de llevar adelante los programas de atención médica en una situación intercultural. En una investigación llevada a cabo en 1945 es posible reconocer los aspectos que entran en juego en casos como el señalado, además ilustra la intención de este ensayo. Se trata del proyecto "Exploración económico-cultural en la región oncocercosa de los estados de Chiapas y Oaxaca". Este fue un estudio integral bajo la dirección de Manuel Gamio llevado a cabo en 1945. Los resultados de esta investigación fueron rescatados y organizados por María Sara Molinari Soriano y José Iñigo Aguilar Medina (2021), una labor sin duda muy estimable[10].

El proyecto de investigación integral sobre la oncocercosis se llevó a cabo en mejores condiciones que el de Teotihuacán 27 años atrás. Obtuvo financiamiento de la Oficina Sanitaria Panamericana de la Secretaría de Salubridad y Asistencia del gobierno federal; participaron además el centro médico en Huixtla, Chiapas y estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Entre estos últimos estuvieron Ann Chapman, Arturo Monzón, Ricardo Pozas, Isabel Horcasitas y Fernando Jordán (Molinari y Aguilar 2021: 33). Otros participantes fueron el arqueólogo danés Frans Blom (1893-1963) y la fotógrafa y etnógrafa suiza Gertrude Duby (1901-1993). También colaboraron geólogos, mineralogistas, ingenieros agrónomos y cartógrafos, además del personal para el programa médico-biológico que incluía médicos, entomólogos, ingenieros químicos, veterinarios, patólogos entre otros especialistas (Molinari y Aguilar 2021: 35).

El proyecto tuvo como objetivo documentar las características de la enfermedad, su origen histórico y localización geográfica, las formas de transmisión y sus efectos en el cuerpo de los contagiados, las explicaciones que daban los pobladores, las causas y los medios de enfrentarla desde sus recursos culturales. Algo particularmente importante fue investigar los efectos psicosociales sobre la persona enferma, los informes que desde cada enfoque fueron elaborados

---

8 Esta enfermedad asoló numerosas comunidades rurales del país durante muchas décadas. Apenas en 2015 la Organización Mundial de la Salud (OMS) declaró a México territorio libre de oncocercosis: https://www.paho.org/es/noticias/15-10-2015-oms-declara-mexico-libre-oncocercosis

9 El acuerdo de desarrollar decididas medidas contra estas enfermedades se tomó en el Congreso Indigenista Interamericano de Pátzcuaro en 1940.

10 Molinari y Aguilar encontraron el archivo de ese proyecto abandonado en la biblioteca de su centro de trabajo en el INAH. Tuvieron el cuidado de ordenarlo y preparar su publicación sesenta años después de haberse elaborado. El archivo presenta diversos materiales: diarios de campo, reportes y diagramas de los colaboradores. En los siguientes párrafos citaré algunas partes de estos materiales indicando su autor.

resultan admirables desde el punto de vista técnico y humano. En el primer caso y a modo de ejemplo, la documentación de la ubicación geográfica de tres lugares infecciosos: foco Oaxaca, foco Chamula y foco Soconusco (Molinari y Aguilar 2021: 20) fue, hasta épocas muy recientes, la base sobre la que se hicieron otras localizaciones.[11] No menos admirables son los esfuerzos de los investigadores para lograr una información única como la de la "ruta de la oncocercosis" que fue el resultado de replicar las rutas comerciales, los recorridos de las peregrinaciones y de los trabajadores del café. Los investigadores identificaron los caminos prehispánicos que continuaban siendo utilizados y las nuevas rutas, así como las veredas y senderos secundarios: "Sali en comisión de Huixtla Chiapas, el día 15 de enero de 1945, era no sólo seguir los caminos grandes sino también reconocer los caminos escondidos entre la selva o al fondo de las grandes barrancas de los ríos", escribe Frans Blom en su informe (Molinari y Aguilar 2021: 41). Gertrude Duby se dedicó "a estudiar el papel que juegan las mujeres en la transmisión de la oncocercosis" (Molinari y Aguilar 2021: 41), el informe y los esquemas del recorrido son de gran calidad (Molinari y Aguilar 2021: 42-45). Las notas van más allá del registro de "la migración de la oncocercosis" lo que al parecer no fue fortuito ya que:

> Desde el principio de nuestro viaje entendimos que nuestra gira era extraordinaria y que era nuestro deber observar de todo lo que podría servir a muchos otros en sus diferentes ramas de estudio, por el simple hecho de que muchos años pasarán antes de que otro grupo de investigadores recorran las mismas veredas y transiten por los mismos lugares (Frans Blom en Molinari y Aguilar 2021: 66).

Siguiendo a Molinari y Aguilar, los diarios de campo de los antropólogos involucrados en el proyecto se presentan bajo el título "Etnografía de la enfermedad y de la pobreza" (2021: 68). Se trata de documentos extraordinarios en donde las autoras y los autores parecen no darse licencia alguna para callar lo que observan. Así, ofrecen una visión descarnada y conmovedora de las enfermedades y de la pobreza. Anne Chapman (1922-2010) dice al inicio de su trabajo en la región oncocercosa de Chiapas que "…es verdad que hay aquí un ciento por ciento de afectados de la oncocercosis. Todos padecen de una o varias manifestaciones, existe además paludismo, uncinariasis y sarna en tierra caliente, y tifo en la zona fría, disentería y bocio en algunos poblados y además reumatismo en tierra fría" (Molinari y Aguilar 2021: 69). A lo largo del diario describe las características de cada una de las localidades que visitó en temas que conciernen a aspectos económicos y de organización social. Es posible suponer que algunos casos llamaron más su atención y por ello enfatiza algunos aspectos, por ejemplo, los abusos del Banco Ejidal o de los ricos de la zona en contra de los campesinos. En

11 Véase el ensayo sobre el tema que presenta el epidemiólogo José Luis Vázquez Castellanos 1990.

otros detalla cuidadosamente las características del trabajo doméstico y las labores de las mujeres en el grupo (Molinari y Aguilar 2021: 92-94). Su atención a las mujeres cruza su informe: "traté de estimular a las mujeres para que ellas tomen conciencia de todos los problemas que se presentan en su vida diaria" (Molinari y Aguilar 2021: 25).

Desde la perspectiva del conocimiento integral, el registro de todos los aspectos relacionados con la enfermedad era una tarea imprescindible. Esta orientación produjo un conocimiento inestimable. Cada una de las autoras y de los autores dejó su impronta en sus informes en los que destaca la preocupación por los efectos subjetivos y sociales sobre las personas enfermas que conducían a su aislamiento. Es muy destacable que la preocupación por las condiciones personales de los afectados, sus relaciones familiares y las valoraciones que hacían de su condición, constituyeran uno de los aspectos más relevantes del diario de algunas investigadoras como Anne Chapman.

Ricardo Pozas e Isabel Horcasitas llevaron a cabo una investigación sistemática con el objetivo de proponer acciones prácticas. Seleccionaron al pueblo de Acacoyahua, municipio de Escuintla en el estado de Chiapas, como representativo de un lugar en el que convivían "tanto individuos oncocercosos, como no oncocercosos para poder establecer comparaciones entre personas que al habitar el mismo ambiente geográfico y participar de una misma cultura y de una alimentación semejante manifestaran un estado de salud diferente" (Molinari y Aguilar 2021: 197). De igual modo, Pozas y Horcasitas realizaron el estudio integral de la cultura en Acacoyahua (Molinari y Aguilar 2021: 196-294). Por su parte, el antropólogo físico Felipe Montemayor se orientó al "estudio de los efectos físicos de la oncocercosis" (Molinari y Aguilar 2021).

Ciertamente, ayer como hoy, la pobreza es una condición estructural de los pueblos indígenas, de tal modo que aun cuando el investigador busque conocer uno o varios aspectos de su cultura, no podrá prescindir de la consideración de esta condición. Para Pozas y Horcasitas esto es claro cuando expresan su pesimismo ante el panorama que observan dominado por una suerte de cinismo burocrático que harían que sus propuestas tuvieran poco impacto: "por realizaciones como las que aquí proponemos solo por cumplir con la misión que se nos ha encomendado, no por que estén fuera de lo posible, sino porque uno de los principios de nuestra organización social es mantener las desigualdades" (Molinari y Aguilar 2021: 198).

La orientación que desde ese momento esbozan Pozas y Horcasitas continuó desarrollándose a partir de otras investigaciones; vale recordar el trabajo de Guillermo Bonfil Batalla (1935-1991) *Diagnóstico sobre el hambre en Sudzal Yucatán. Un ensayo de antropología aplicada* (2006) que presentó en 1959 como tesis profesional y cuyo director fue precisamente Ricardo Pozas. En este

trabajo Bonfil dirige una severa crítica a las posturas 'desarrollistas' que ven en la situación de las poblaciones indígenas un problema "cultural" mientras evaden la situación estructural. También expresa sus diferencias con la práctica de la antropología aplicada en México y presenta propuestas alternativas. Respecto a este trabajo, el antropólogo Eduardo Menéndez, reconocido especialista en el campo de la antropología médica, observa que aunque el enfoque económico-político en el análisis de esta problemática no es nuevo, fue muy significativo para la antropología mexicana el trabajo de Bonfil porque buscó "recuperar estos aspectos a nivel etnográfico y a partir de ellos proponer una alternativa explicativa y de intervención a la propuesta antropológica dominante en México" (Menéndez 2006: 21). Otro elemento "de especial significación crítica", anota Menéndez, radicó en un título que toma distancia de las orientaciones biomédicas y, sobre todo, de las orientaciones dominantes en la antropología aplicada, así Bonfil:

> habla de 'hambre' y no de 'desnutrición' continuando con la orientación de Josué de Castro, quien en sus trabajos sobre el hambre desarrollados durante la década de los cuarenta y cincuenta, especialmente en *Geografía del hambre* decide utilizar este término para establecer una relación directa entre la salud y las condiciones de vida y explotación socioeconómica de la población brasileña, que determinadas terminologías y concepciones médicas y socioantropológicas estaban contribuyendo a opacar (Menéndez 2006: 18).

Antropología y literatura

> La antropología que surge bajo el nacionalismo de la Revolución mexicana incursiona en la literatura desde sus mismos comienzos; lo cual ha sido un fenómeno poco estudiado por los especialistas, por no considerarse parte de la historia de la antropología […] hay obras literarias escritas por antropólogos que forman parte del panorama artístico nacional, pero a cuyas expresiones se les cercena de su cuerpo científico, como es el caso de Ricardo Pozas, Francisco Rojas González y Carlo Antonio Castro, entre otros (Medina 2007: 33).

Los informes, los diarios de campo, los esquemas o cualquier otra herramienta de las que disponen los antropólogos para ordenar los datos que recopilan mediante la observación y la interacción con las personas con quienes trabajan tiene una función técnica muy relevante puesto que son el registro de los contactos directos con las comunidades y su entorno. Sin embargo, desde el punto de vista de

la dimensión humana que involucra la interacción con las personas de las que buscan conocer sus condiciones de vida, problemas e interpretaciones del mundo, resultan débiles contenedores de la vivencia. Por eso ha sido muy frecuente que muchos antropólogos hayan buscado otras formas de expresión de la vida cultural que tratan de registrar, esto los ha llevado a conducir la expresión de sus vivencias a través de manifestaciones artísticas como la novela, el cuento, la fotografía, el dibujo, la actuación o la música. En este camino han establecido lazos estrechos con el arte y con ello han dibujado una "línea difusa entre la etnografía y la literatura" (Medina 2007).

En algunos textos es difícil distinguir entre antropología y literatura, lo que ha llevado, por ejemplo, a confundir una historia de vida como la de *Juan Pérez Jolote* con una novela, o bien, a mirar en las obras de Francisco Rojas González (1904-1951) descripciones etnográficas precisas de las vidas y situaciones de algunos pueblos indígenas. De cualquier modo, se puede concluir que solo quien describe la situación puede elaborar un relato de calidad literaria. La novela *Los hombres verdaderos* (2007) escrita en 1959 por el antropólogo Carlo Antonio Castro da cuenta de la vida cotidiana y las creencias que la animan entre los tzeltales de Oxchuc. Para el etnólogo Roberto Williams García (1925-2008) "*Los hombres verdaderos* tiene valor literario (como novela de recreación antropológica) y valor etnológico (como historia de vida)…" (Williams 2007: 14).

A propósito del vínculo entre etnografía y literatura es conveniente observar las derivaciones de la historia de vida de Juan Pérez Jolote escrita por Ricardo Pozas (1952) como una interfase entre la política, la antropología y la literatura:

> Me llamo Juan Pérez Jolote, lo de Juan, porque mi madre me parió el día de la fiesta de San Juan, patrón del pueblo; soy Pérez Jolote, porque así se nombraba a mi padre. Yo no sé cómo hicieron los antiguos, nuestros 'tatas', para ponerle a la gente nombres de animales (Pozas 1952: 15).

El recurso de la historia de vida permitió a Pozas[12] que fuera el mismo biografiado quien se presentara y ahora, tras más de tres cuartos de siglo desde la publicación del pequeño texto en que lo hace, su voz no ha callado. Podemos decir que ese ha sido el gran resultado de la audacia de Pozas quien logró expresar la historia de vida de Juan con un lenguaje suave de quien parece hablar al viento sin arrebatos ni enojos, sólo mirando tras de sí una vida que en gran parte no eligió, pero donde se observa también su agudeza para comprender el entorno, su decisión de regresar a casa, su astucia para volver a integrarse al pueblo que le vio nacer y reaprender la lengua de sus ancestros y sus afanes por convertirse

12 Para valorar la presencia y la obra de Pozas en el panorama de la antropología en México, véase: Medina (1994).

en alguien para servir a su comunidad, como correspondía a un hombre que tenía tantas habilidades y saberes. Y su palabra se sigue escuchando tantos años después de que la pronunciara gracias a la sensibilidad de un maestro rural de la zona nañú de Querétaro, convertido en un antropólogo innovador y en un inconforme testigo de la suerte de los indígenas de los Altos de Chiapas.

En 1948 el Comité Editorial de los Estudiantes de la Escuela Nacional de Antropología e Historia fundada apenas nueve años atrás, decidió publicar un trabajo de investigación de uno de sus primeros alumnos que se encontraba realizando un estudio sobre la comunidad de Chamula en Chiapas. Luego, la editorial del Estado mexicano Fondo de Cultura Económica en 1952 realizó la primera de las tres ediciones de ese texto que en 2018 ya contaba con 34 reimpresiones, a las que en la actualidad se suman dos ediciones electrónicas.

Estoy segura de que si este libro ha tenido la vida que muestran los datos anteriores es porque el texto aún resuena fuertemente en las aulas de bachillerato y universidad donde a través de su lectura jóvenes estudiantes tienen un primer acercamiento a una cultura *otra* que desafía su cultura propia. Es una voz que los enfrenta de manera directa con *otras formas de hacer las cosas,* con *otras formas* de querer y temer a Dios; con *otras formas de vivir y de morir.*

Tal como expresó el maestro Pozas Arciniega en la entrevista que le hizo en los años ochenta Luis Vázquez (1990), la voz de Juan renace con cada lectura, del mismo modo que no cesa de estimular la reflexión acerca de las condiciones de vida de los pueblos indígenas, preocupación original y permanente del maestro. Así el texto se transforma en pretexto para hablar de las diversas culturas y pueblos indígenas en México y para abordar la diversidad cultural desde la ventana que abre Ricardo Pozas a través de la historia de vida de Juan.

A lo largo de estos 75 años, la narración del "Jolote" ha sido valorada desde diversos puntos de vista: el primero de ellos es el que se desprende de la antropología y sus formas de trabajo hábilmente desarrolladas por el maestro Pozas. En los años en los que él conversa con distintos miembros de la comunidad y se encuentra con este 'informante' especial que había salido de la comunidad de niño y vuelto a ella convertido en un hombre, seguramente debió pensar bastante en cómo canalizar el contenido de este encuentro. Para los años cuarenta el funcionalismo era el encuadre teórico bajo el que se organizaba la información de las comunidades indígenas, pero la experiencia de Juan era especial: gran parte de su vida la había pasado fuera de la comunidad, pero había vuelto a ella y se había "re-aculturado" por libre decisión.

En los años cuarenta el trabajo con historias de vida no era ajeno a la antropología, pero no era una técnica relevante pues fácilmente era identificada con el

psicologismo. Más bien era propia del trabajo de los historiadores que desde fines del siglo XIX procuraron hacer registros de la participación de individuos en grandes acontecimientos históricos como las guerras, las condiciones de la esclavitud o las crisis sociales y económicas. Los antropólogos, sin embargo, se acercaban menos a estos procesos. Pozas incluso trabaja la biografía de Juan con un sentido político, es decir, con el interés de difundir de la manera más amplia posible la situación de los indígenas de Chiapas y acertó, su ensayo biográfico sobre *El Jolote* cumplió con creces ese objetivo.

Pero ahora podemos decir que este ensayo antropológico va más allá del objetivo inicialmente político de Ricardo Pozas: es un trabajo etnográfico precursor en la antropología mexicana. Por esos años ya Oscar Lewis se encontraba trabajando en Morelos con familias campesinas, pero es hasta los años sesenta que publica sus primeras biografías sobre todo las de las Pedro Martínez y de la familia Sánchez y hace algunas reflexiones sobre esta manera de trabajar el material etnográfico con el fin de mostrar las condiciones de pobreza. En esos mismos años Sidney Mintz (1922-215) y luego Miguel Barnet (1969) trabajan en el Caribe sobre las condiciones de trabajo y esclavitud con sendos libros: *Taso trabajador la caña. Una historia de vida* (1988) y *Biografía de un cimarrón* (2020), luego vinieron muchos más trabajos. Pero Pozas fue el primero y hay que decir que pese al tono académico que muchos de estos estudios pretendieron asumir, tal como fue el caso del *Jolote*, la denuncia política estaba presente casi de manera inevitable.

Así, tanto en la historia de vida de *Juan*, como en *Chamula: un pueblo indio de los Altos de Chiapas* (1959) reconocemos a Ricardo Pozas antropólogo crítico e inconforme pero comprometido con la producción de conocimiento. Es el antropólogo maduro inmerso en la disciplina pero también el humanista comprometido desde su ejercicio como maestro rural con las causas de los campesinos e indígenas mexicanos. Su estancia de campo en San Juan Chamula entre 1943 y 1944 lo colocó frente a la situación de un pueblo y una región que desde entonces ocupa en México un lugar especialmente dramático y conflictivo. Pozas sintió en ese momento la urgencia de difundir la situación de opresión y explotación que observó a través de un material dirigido a un público amplio. Al tomar esta decisión sale del marco trazado por sus maestros e incursiona en los terrenos de la interpretación subjetiva y personal y desde ahí Juan le narra su vida. El texto final es admirable, además de la experiencia biográfica del *Jolote*, está implícita en el documento una orientación que décadas más tarde ha sido objeto de discusión al hablar de la relación entre el antropólogo y el llamado 'informante' que ha invocado como una relación dialógica. Esta característica está ampliamente expresada en el relato de Pozas quien se retira discretamente y deja en el centro a Juan como narrador en primera persona; una orientación respetuosa que se confirma cuando en 1948 regresa a Chiapas y lee a Juan la versión escrita, misma que el entrevistado corrobora y completa con nuevos datos,

según cuenta el ilustre grabador Alberto Beltrán, de esta manera se produce un trabajo de auténtica coautoría.

La voz de Juan resonó fuerte no sólo en la antropología y en la denuncia política, sino que alcanzó al campo de la literatura, de manera particular a la narrativa indigenista del momento. Octavio Paz (1914-1998) afirmó que "una de las obras más impresionantes de nuestras letras contemporáneas es un documento de antropología: el relato autobiográfico de Juan Pérez Jolote, indio de Chiapas" (citado en Picorell 2006: 139). Él mismo había citado esta obra en *El laberinto de la Soledad*, a partir de la edición original de la ENAH, las creencias cosmológicas indígenas de este Juan Pérez Jolote "nuestro contemporáneo según el Registro Civil, nuestro antepasado si se atiende a sus creencias" (Paz 1973: 97). Y como Paz, la gran autora Rosario Castellanos reconoció en esta obra una ruptura con los enfoques paternalistas de la época, fue un antropólogo quien con sus métodos de investigación y de trabajo puso en el centro "la objetividad del tratamiento y la individualidad del personaje" (Castellanos 1964: 228).

Para el literato y etnólogo cubano Miguel Barnet, la obra de Pozas es precursora de la 'novela testimonio' y reconoce que encontró en esta obra un referente para la elaboración de su *Biografía de un cimarrón* (2020). Por su parte, Elena Poniatowska, en medio de las angustias que le procuró la construcción de la historia de vida de Jesusa Palancares, personaje de su *Hasta no verte Jesús mío*, se preguntó cómo las habría resuelto Ricardo Pozas de quien admiraba su formación antropológica y su pericia, al tiempo que reconoce que para ella el libro fue definitivo (Picornell 2006: 152).

Al volver la mirada en la mencionada novela *Los hombres verdaderos* del antropólogo y lingüista Carlo Antonio Castro podemos apreciar el valor de la descripción del entorno de su personaje ficticio de la comunidad tzeltal de Oxchuc, Chiapas, la cotidianidad y los universos simbólicos que les dan sentido, los mitos de origen, sus concepciones sobre la enfermedad, su diagnóstico y tratamiento. En esta obra el énfasis en la cosmovisión es más fuerte que en la obra de Pozas que enfatiza las relaciones de trabajo y la economía, aunque no descuida los elementos simbólicos a partir de los cuales el grupo de pertenencia de Juan organizan los momentos trascendentes de su vida. Pozas y Castro tratan de dos grupos distintos. tzotziles y tzeltales, ambos situados en la misma región. En sus trabajos reconocemos el lugar donde confluyen los problemas que ambos grupos enfrentan en el campo del ejercicio del poder ejercido por lo no indios y donde destaca el lugar que en estas sociedades ocupa el aguardiente.

Alcoholismo, cultura y relaciones de poder

> A mi casa llegan a beber todos los días compañeros que llegan a comprar; me dan de lo que toman y con todos tomo yo. 'Ya no tomes más', me dicen mi Lorenzo y mi Dominga; pero yo no puedo dejar de tomar. Hace días que ya no como…Así murió mi papa. Pero yo no quiero morirme. Yo quiero vivir (Pozas 1952: 113).
> […] al tomar el aguardiente de su paga invitaron a mi padre, quien se emboló por última vez: murió borracho, contento (Castro 2007: 69).

Para los antropólogos del Centro Coordinador Indigenista de los Altos de Chiapas (CCI), inaugurado en 1951, este fue uno de los asuntos que requerían atención inmediata, por los efectos que causaba en el ámbito social y familiar. Ya en ese tiempo, dice Stephen Lewis, los "antropólogos reportaron haber visto niños de tan solo siete años andando por carreteras o en plazas, borrachos hasta el punto de la inconsciencia" (2020: 132). El asunto era importante también porque el alcohol era un instrumento de control y de explotación económica manipulado por los grupos no indios: finqueros, comerciantes y monopolistas de la producción de la bebida. Además, era un motivo para la represión y persecución de los indígenas debido a que, por la importancia del aguardiente en su vida sagrada y secular, destilaban su propia bebida contraviniendo normas estatales. La importancia cultural y económica del alcohol era tan alta "que cualquier intento de limitar su producción y distribución tendría graves consecuencias sociales y fomentaría la clandestinidad" (Lewis 2020: 132), lo que de hecho ocurrió.

El año de 1954 entró en su apogeo "La guerra del posh". La confrontación entre los productores de aguardiente apoyados por el gobierno del Estado contra los indígenas e indigenistas se recrudeció. Los pobladores sufrieron redadas, expulsión de sus ranchos y encarcelamientos, los antropólogos acabaron de "mediadores", "abogados" y "denunciantes". En ocasión de un hecho violento provocado por este motivo, Gonzalo Aguirre Beltrán protestó ante el presidente municipal contra el monopolio alcoholero y las vejaciones en contra de los indios, la respuesta fue la amenaza de expulsión de la entidad por soliviantar a los indios (Aguirre Beltrán 1994: 150).

Frente al agravamiento del conflicto se convino formar la Comisión para el estudio del alcoholismo en Chiapas, una comisión conjunta entre el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el gobierno del estado de Chiapas que quedó a cargo de Julio de la Fuente. Los objetivos de la Comisión eran: el estudio de cómo reducir el consumo del alcohol entre los indios, cómo mejorar la calidad de las bebidas, cómo

eliminar las "tensiones" derivadas de la producción de la producción y venta de alcohol y cómo mejorar la recolección de impuestos. Es importante retener estos objetivos pues De la fuente y su equipo los transformaron radicalmente, lo que es observable desde el título del informe: *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapas* (2009). Se trata de una investigación cuyo enfoque integral queda de manifiesto a lo largo de la exposición, el trabajo era algo más que datos etnográficos y censales. Para comprender el fenómeno debían ir a la historia, aunque De la Fuente reconoció que no alcanzaron a dar cuenta cabal del proceso y se limitaron a caracterizar la situación, en ese momento, actual[13].

A lo largo del *Informe* encontramos datos precisos que detallan el proceso de producción y la distribución de la bebida que involucra a las empresas alcoholeras, los expendios, los costos de distribución en los Altos y las complicidades entre autoridades y alcoholeros. El informe económico es preciso y detallado hasta el extremo, pero el abordaje sociocultural resulta más sorprendente porque atiende a la dimensión familiar, étnica e interétnica, Por ejemplo, el estudio precisa el lugar de la bebida en el conjunto de sus relaciones sociales y lo presenta como un instrumento central en las actividades sagradas y sociales, nada escapa a esa presencia. La importancia del alcohol está expresada con claridad en las obras de Pozas y Castro, etnografía literaria y ficción etnográfica cada una de ellas. En este sentido resulta crucial la concepción que tienen los pobladores de la persona alcoholizada y que De la Fuente explica de la siguiente manera: "entre los indígenas de los que se habla (y no sólo entre los chamulas) el ebrio no es considerado responsable de sus actos. En algunos grupos se considera culpable al otro yo del indígena…" (De la Fuente 2009: 231). Existe una dimensión simbólica en la que es difícil intervenir "beber es siempre un acto social y ceremonial y frecuentemente es también sacro" (De la Fuente 2009: 313). El autor tiene clara esta cuestión, reconoce que la prohibición total de bebidas alcohólicas acarrearía un quebrantamiento de la sociedad y la cultura indígena, pero a pesar de este reconocimiento, también entiende el papel integrativo que juega la bebida. La paradoja del alcohol es que su papel destructivo y de desorganización social es también un instrumento integrador (De la Fuente 2009: 322). Como resultado de la investigación, la Comisión hace una serie de recomendaciones para enfrentar el problema y es enfática al señalar que:

> El problema del alcoholismo no puede tratarse […] sin considerar […] la significación que en el mismo tiene el monopolio estatal. La comisión declara categóricamente que existe en Chiapas un monopolio alcoholero […] que opera con todas las características inherentes a este tipo de

13 "La investigación se llevó a cabo en un período de seis meses y, como reconoció el mismo De la Fuente, las limitaciones temporales impidieron que los investigadores averiguaran la historia del monopolio de los Pedrero" (Lewis 2009: 24).

> organización económica, amén de otras que le son peculiares (De la Fuente 2009: 305).

El desarrollo del estudio transitó de considerar el alcoholismo de los indios a la denuncia del monopolio alcoholero y a la complicidad del gobierno del estado. Como ya sabemos, el informe quedó en los archivos con carácter de "secreto". Y el problema, como muchos de los que han documentado los antropólogos, permanece vigente y en muchos sentidos se ha agravado con la presencia de nuevos grupos de poder. No es extraño, apunta Lewis que "los reformadores sociales de todo tipo hayan denunciado el consumo de alcohol en los Altos de Chiapas, incluidos los misioneros protestantes y, más recientemente, las comunidades organizadas en torno a la Teología de la Liberación católica y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional" (2020: 133).

La antropogeografía y los Otros Méxicos de Fernando Jordán

> Regino Hernández Llergo decía, de un joven llamado Fernando Jordán a principios de 1948: "Me explicó que era estudiante de la ENAH y que en sus constantes expediciones por el país frecuentemente entraba en conocimiento de historias de enorme interés periodístico. Asuntos que, en grandes informes burocráticos se perdían indefectiblemente entre los empolvados archivos de su escuela" (citado en Gálvez 1998: 359).

Recién inaugurados los cursos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia destacó la presencia de un estudiante inscrito en 1939 en la carrera de etnología y que a la vez impartía el curso de "Antropogeografía", una asignatura que proporcionaba a los estudiantes "una mejor comprensión de los sitios arqueológicos […] la importancia ecológica humana de los asentamientos actuales, asociando , por ejemplo, el potencial de los suelos con la demografía y la organización social para su explotación" (Dahlgren 2016: 15). Se trataba de Jorge A. Vivó, abogado, geógrafo, lingüista y etnólogo, cubano de nacimiento, y activista político. Resulta difícil no caer en la simplificación al resumir las aportaciones que Vivó hizo, tanto en el campo de la geografía como de la antropología. Aquí me limito a destacar su lugar en la discusión de algunos temas, además de la antropogeografía, que se refieren a la geopolítica como "una rama de la geografía aplicada, al nivel de las ciencias geográficas; la geopolítica es una "disciplina geográfica aplicada" (Cuellar s/f: 11). Sus investigaciones sobre las culturas y poblaciones indígenas y negras de América tuvieron su expresión tanto en las publicaciones respectivas como en el ejercicio de la docencia desde la que impulsó a los estudiantes a ocuparse en

estos campos de estudio. Su alumno Fernando Jordán hizo de la antropogeografía de Vivó y de la idea de profundidad histórica de Paul Kirchhoff los puntos de referencia de su trabajo.

Jordán ingresó a la ENAH en 1942 y participó en diversos programas de investigación, entre ellos, el ya citado *Exploración económico-cultural de la región oncocercosa*. Su experiencia profesional se inicia en el sureste, en la selva, "sufriendo el acoso de los mosquitos, el terror eterno a las serpientes […] [pero] cuando pisé el norte se me acabó el entusiasmo por el trópico (Jordán 1981: 10). Una predilección que explica por su gusto "por la geografía, la antropología y el gusto personal" (Jordán 1981: 10). Hasta ese momento se habían realizado muy pocos trabajos sobre las regiones y culturas del norte de México; Jordán llegó a estos lugares como periodista encontrando en esta actividad nuevos cauces de expresión para la antropología.

Narra Jordán, en la introducción al libro que he citado *El otro México. Biografía de Baja California,* publicado en 1951 que, en cierta ocasión, un acompañante le preguntó "¿Qué piensa usted de nuestra tierra? Frente a esa pregunta, dice Jordán, se derrumbaron las 30 000 palabras de sus reportajes[14]… De la realidad californiana, hasta entonces había escrito lo obvio, lo superficial, lo sensacional. Se me había escapado lo más importante lo que tenía sentido, lo que llevaba implícito un mensaje y un signo" (Jordán 1981: 11). Hubo de volver atrás, regresar nuevamente a los caminos, al desierto, a los hombres, a la profundidad histórica en busca de la respuesta a la pregunta "¿Por qué… he llamado a esta tierra otro México?, ¿Por qué, siendo un otro, es México? El libro me confirmó el nombre que lleva. Mi preocupación personal fue mantenerme objetivo en el tratamiento histórico y en el dibujo geográfico. No creo haber violado ninguno de los preceptos del historiador, del geógrafo o del biógrafo" (Jordán 1981: 2). Posiblemente esta última afirmación sea una respuesta a los comentarios acerca de que se trataba de un libro "apasionado" que no desmiente al concluir que "sentiría vergüenza acerca de un trozo lejano de mi patria sin calor, sin emoción, sin amor" (Jordán 1981: 2). Jordán aplicó las reglas de las disciplinas en las que se formó, pero se permitió la libertad de "romper los tabús científicos de la rigidez expositiva […], de las precisiones cronológicas (cuando las creí innecesarias) y de la pasividad crítica. He manejado la historia como novela y la geografía como aventura. Por eso ha resultado una biografía" (Jordán 1981). Iba a contracorriente, se ocupó de un territorio prácticamente desconocido e ignorado por el discurso nacionalista del momento y descifró "…los signos fundamentales de ese mundo perdido en los mapas oficiales de la nación" (Hernández 2023: 81).

---

14 De 1949 a 1953 realizó una serie de reportajes para la revista *Impacto,* estos fueron publicados como libro después de su muerte con el título *Baja California tierra incógnita* (2005).

Llegó a la Sierra Tarahumara en el invierno de 1948 y elaboró un conjunto de reportajes que publicó en la revista *Mañana* con el título "Invierno en la Tarahumara". Regresó en 1954 e inició un recorrido por la región con la idea en mente de preparar un libro:

> El recorrido que hiciera siete años antes en la Alta Tarahumara no hacía más que aumentar mi deseo por saber qué había en torno al bosque, a los indios y a los grandes barrancos […] Cuando terminé -pensaba- estará en mis manos el material para un libro ¿Un libro de aventura? ¿Un libro de geografía? ¿Un libro de política o de sociología? (Jordán 1981: 11).

Otro de sus trabajos, *Crónica de un país bárbaro* (1981), es un libro que puede ser descrito bajo todos esos rubros y agregar además de "historia "y de "literatura", en suma, de "antropología".[15]También lo es de una desolación tan grande y profunda como los valles y los barrancos, como la sierra. "No hay manera de escapar ni a los paisajes ni a la gente ni a "la ingratitud humana y a la ingratitud de la Patria" (Jordán 1981: 11). Llamó a los lugares que describió "otros Méxicos" que dentro de México, eran sin embargo, desconocidos por los connacionales, y excluidos del discurso nacionalista del momento. De estos territorios ignorados además de describir sus características geográficas y humanas, imbricó las querencias y las frustraciones de sus habitantes con la historia oficial y centralizadora hegemónica.

La obra de Jordán ha sido apreciada desde múltiples dimensiones, desde luego la impronta de su formación como antropólogo resulta evidente. En su trabajo hay una producción de conocimiento de regiones de personas y acontecimientos que conocemos gracias a su trabajo. Es a partir de este conocimiento que proporciona elementos para la construcción de los discursos identitarios de la población de estas regiones con lo que ha contribuido a hacerle al norte del país un lugar dentro del imaginario nacional. Como narrador, Jordán es apreciado como "autor fundamental-fundacional en la literatura del noroeste mexicano" (Hernández 2023: 82), su "vitalismo discursivo […] garantiza que las descripciones y los argumentos vertidos aludan a los sentidos, a los sentimientos, las pasiones" (Hernández 2023: 86). Reúne, además, otras características: viajero, aventurero, voluntarioso pero amable y sin temor a expresar sus querencias. El escritor bajacaliforniano Federico Campbell escribió *Transpeninsular* (2015), una novela en la que Jordán es el personaje central que tiene tras de sí una reflexión sobre el ser humano, los sentimientos y la imaginación a través de la figura y la obra de Fernando Jordán.

---

15 Juan Luis Sariego tiene sobre este libro una postura crítica, aunque reconoce en la obra de Jordán uno de los enfoques que cuestionan las prácticas políticas estatales sobre la situación de los pueblos rarámuri (2002: 54-58).

Algunas reflexiones para continuar

En este ensayo he partido de la propuesta según la cual es una tarea importante la recuperación de una parte de la historia de la antropología mexicana que tenga como objetivo la valoración del conocimiento producido por los antropólogos mexicanos aun en condiciones adversas, como las que produjo la contención de su trabajo por parte de las políticas estatales, principalmente en la primera mitad del siglo XX. Reconocer la producción de conocimiento y sus aportaciones al desarrollo de la disciplina es situarnos en una concepción epistemológica que reconoce que los avances que logramos al identificar los problemas socioculturales tienen antecedentes que desbrozaron el camino. En esos trabajos descubrimos formas de hacer que pueden ser útiles en el presente o encontramos el tratamiento de problemas de ayer que hoy continúan presentes, descubrimos en las formas artesanales de hacer las cosas un lugar privilegiado y perenne de acercamiento a las personas y sus/nuestras realidades.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1994. *El pensar y el quehacer antropológico en México*. México: BUAP.

Arias, Patricia y Durand, Jorge. 2011. Visiones y versiones pioneras de la migración mexicana. Manuel Gamio, Robert Redfield y Paul S. Taylor. *Historia Mexicana* LXI(2): 589-641.

_____. 2008. *Mexicanos en Chicago: Diario de Robert Redfield 1924-1925*. México: UdeG-CIESAS-Porrúa-ColSan.

Barnet, Miguel. 2020. *Biografía de un cimarrón* [1966]. Madrid: Siruela.

_____. 1986. "La novela testimonio. Socioliteratura". En: René Jara y Hernán Vidal (eds.), *Testimonio y literatura*. pp. 280-291. Minnesota: Society for the study of contemporary hispanic and lusophone revolutionary literatures. https://ia800506.us.archive.org/20/items/LaNovelaTestimonio.Socioliteratura.MiguelBarnet/La%20novela%20testimonio.%20Socioliteratura.%20Miguel%20Barnet.PDF

_____. 1979. *Biografía de un cimarrón*. Buenos Aires: Centro de Estudios de América Latina.

Berruecos Villalobos, Luis. 2004. "La investigación sobre el consumo de alcohol en la población indígena e México". *V Congreso Nacional de Especialistas en Adicciones*. Liberaddictus-Centro Estatal contra las Adicciones en Jalisco. https://www.liberaddictus.org/varios/940-la-investigacion-sobre-el-consumo-de-alcohol-entre-la-poblacion-indigena-de-mexico.html

Bonfil Batalla, Guillermo. 2006. *Diagnóstico del hambre en Sudzal Yucatán: un ensayo de antropología aplicada* [1962]. México: CIESAS-UAM-UIA.

Campbell, Federico. 2015. *Transpeninsular*. México: Ediciones B.

Castellanos, Rosario. 1964. La novela mexicana contemporánea y su valor testimonial. *Hispania*. 47(1): 276-278.

Castro, Carlo Antonio. 2007. *Los hombres verdaderos* [1959]. México: Universidad Veracruzana.

Ceballos Novelo, Roque. 1923. La tejedora. Ensayo de comedia regional basada en las costumbres y supersticiones teotihuacanas. *Ethnos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México*. 1(2): 44-65.

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas. 2008. *Informe general de la Consulta sobre alcoholismo y Pueblos indígenas*. México: CDI.

Cuellar Laureano, Rubén. (s/f). Pioneros del estudio de la geopolítica en México. Jorge A. Vivó Escoto. *Cuaderno electrónico de geografía económica y política* núm.3. http://ciid.politicas.unam.mx/cgeografia/ceg3/docs/pdfs/02pioneros_n3.pdf

Dahlgren Jordan, Bárbara. 2016. Contribución a la antropología mexicana. Discurso pronunciado en el homenaje póstumo a Jorge A. Vivó [1979]. *Colección de artículos en homenaje a J. A. Vivó*. http://observatoriometeorologico.filos.unam.mx/files/2016/10/VIV%C3%93.pdf

De la Fuente, Julio. 2009. *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapa. Un estudio "incómodo" de Julio de la Fuente* [1955]. México: CDI.

_____. 1964. "Oncocercosis, paludismo y otras enfermedades" [1941]. En: Julio De la Fuente *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. Pp. 199-206. México: INI.

Galvez Cancino, Felipe. 1998. Un patadeperro llamado Fernando Jordán. *Anuario*: 353-379.

Gamio, Manuel. 1979. *La población del Valle de Teotihuacán* [1922]. México: INI.

_____. 1971. *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment* [1930]. Nueva York: Dover Publications.

_____. 1969. *El inmigrante mexicano. La historia de su vida*. México: IIS-UNAM.

_____. 1960. *Forjando patria (pro-nacionalismo.)*. México: Porrúa.

_____. 1930. *The Life Story of the Mexican Immigrant*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 1923. La población del Valle de Oaxaca. *Ethnos. Revista dedicada al estudio y mejoramiento de la población indígena de México*. 1(2): 78-85.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

González Gamio, Ángeles. 2017. "Manuel Gamio: Padre de la antropología en México". En: Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacán*. Tomo I. Vol. I. pp. 15-21. México: Secretaría de Cultura-SEP-INAH.

Hernández Quezada, Francisco. 2023. La península de Jordán. *Humanitas. Revista de Teoría, crítica y Estudios Literarios*. 3(5): 77-99.

Jordán, Fernando. 2005. *Baja California tierra incógnita*. México: UABC

Jordán, Fernando. 1981. *Crónica de un país bárbaro* [1956]. México: Libro de bolsillo.

_____. 1980. *El otro México. Biografía de baja California* [1951]. México: Gobierno del estado de Baja California Sur.

Ledesma Mateos, Ismael y Barahona Echeverría, Ana. 1999. Alfonso Luis Herrera e Isaac Ochoterena: la institucionalización de la biología en México. *Historia Mexicana*. 48(3): 635-674.

León-Portilla, Miguel. 2017. "Estudio Introductorio". En: Manuel Gamio *La población del Valle de Teotihuacán* tomo I, volumen primero. pp. 23-31. México: Secretaría de Cultura-SEP-INAH. https://es.scribd.com/document/407573555/La-poblacion-del-valle-de-teotihuacan-pdf

Lewis, Stephen. 2020. *Repensando el indigenismo mexicano. El Centro Coordinador del Instituto Nacional Indigenista en los altos de Chiapas y el destino de un proyecto utópico*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur-UNAM.

_____. 2009. "Introducción a Julio De la Fuente". En: *Monopolio de aguardiente y alcoholismo en los Altos de Chiapa. Un estudio "incómodo" de Julio de la Fuente*. pp. 20-55. México: CDI.

Medina Hernández, Andrés. 2019. Un capítulo en la olvidada historia de la antropología en México (1906-1940): Miguel Othón de Mendizábal, el constructor. *Bérose-Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*. 1-23.

_____. 2007. "La línea difusa: etnografía y literatura en la antropología mexicana". En: Valdivia Dounce, María Teresa, *Entre yoris y guarijíos. Crónicas sobre el quehacer antropológico*. pp. 21-52. México: UNAM-IIA.

_____. 1994. Ricardo Pozas en la trama de la antropología mexicana. *La palabra y el hombre*. 91: 21-67.

Mendieta y Núñez, Lucio. 1961. *Homenajes. Augusto Comte, Emilio Durkheim, Manuel Gamio*. México: UNAM.

_____. 1949. *Los zapotecos: monografías histórica etnográfica y económica*. México: UNAM-IIS.

_____. 1940. *Los tarascos. monografía histórica, etnográfica y económica*. México: Imprenta Universitaria.

Menéndez, Eduardo. 2006. "Bonfil o ¿Para qué sirve la antropología social?". En: Guillermo Bonfil Batalla, *Diagnóstico del hambre en Sudzal Yucatán: un ensayo de antropología aplicada* [1962]. pp. 17-52. México: CIESAS-UAM-UI.

_____. (ed.). 1991. *Antropología del alcoholismo en México. Los límites culturales de la economía política 1930-1979*. México: CIESAS.

Mendizábal, Miguel Othón. 1947. "Situación actual de los indígenas de México". En Miguel Othón Mendizábal *Obras Completa*s, tomo VI. pp. 507-521. México: Talleres Gráficos de la Nación.

Mintz, Sidney. 1988. *Taso. Trabajador de la caña*. EEUU: Huracán.

Molinari Soriano, María Guadalupe y Aguilar Medina José Iñigo. 2021. *Etnografía y oncocercosis. Un proyecto de antropología médica en 1945*. México: Secretaría de Cultura-INAH.

Nahmad Molinari, Daniel. 2016. El archivo fotográfico de Roberto Weitlaner. *Arqueología Mexicana*. (142): 70-75.

Navarrete, Sergio. 1988. 'Snich Poshj'. Producción, consumo y función del alcohol en una comunidad Tzeltal. *Nueva Antropología*. vol. X(34): 111-136.

Olivera Serrano, Margarita. 1999. La primera socialización intelectual de Lucio Mendieta y Núñez. *Sociológica*. (39): 91-122.

Organización Panamericana de la Salud. 2015. La OMS declara a México libre de oncocercosis. *Organización Mundial de la Salud* [Blog]. *https://www.paho.org/es/noticias/15-10-2015-oms-declara-mexico-libre-oncocercosis*. (01/08/2024).

Paz, Octavio. 1973. *El laberinto de la Soledad* [1950]. México: FCE.

Picornell, M. 2006. Etnoficción latinoamericana: sobreinterpretaciones de Juan Pérez Jolote. *Cuadernos Americanos*. 2(116): 135-152. https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/handle/CIALC-UNAM/A_CA517

Popper, Karl. 1980. *La lógica de la investigación científica*. Madrid: Tecnos.

Pozas, Ricardo. 1959. *Chamula. Un pueblo indio de Los Altos de Chiapas*. México: INI.

_____. 1952. *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil* [1948]. México: Fondo de Cultura Económica.

Redfield, Robert. 1928. Antecedentes de la inmigración mexicana a Estados Unidos. *American Journal of Sociology*. XXXV: 433-438. https://www.princeton.edu/~jdurand/PDF%20varios/Mexicanos_en_Chicago_2008/Cap%C3%ADtulo_07.pdf

Sariego Rodríguez, Juan Luis. 2002. *El indigenismo en la Tarahumara. Identidad, comunidad, relaciones interétnicas y desarrollo en la Sierra de Chihuahua*. México: INI-INAH.

Vázquez Castellanos, José Luis. 1991. Cafeticulura e historia social de la oncocercosis en el Soconusco, Estado de Chiapas, México. *Salud Pública de México*. 33(2): 124-135.

Vázquez, Luis. 1990. "El investigador en Acción". En: Luis Vázquez León y Jorge Durand (coords.), *Caminos de la antropología. Entrevista a cinco antropólogos*. pp. 131- 174. México: INI.

Weber, Debra, Roberto Melville y Juan Vicente Palerm (comps.). 2002. *Manuel Gamio. El inmigrante mexicano. La historia de su vida. Entrevistas completas, 1926-1927*. México: Secretaría de Gobernación-INM-UC MEXUS-CIESAS-Porrúa.

Williams García, Roberto. 2007. "Una novela de recreación antropológica". En: Carlo Antonio Castro *Los hombres verdaderos* [1959]. pp. 13-20. México: Universidad Veracruzana.

¿La antropología mexicana como antropología del sur?

Esteban Krotz[1]

> Desde el punto de vista del Sur, el verano del Norte es invierno. … Donde los hindúes ven una vaca sagrada, otros ven una gran hamburguesa. Desde el punto de vista de Hipócrates, Galeno, Maimónides y Paracelso, existía una enfermedad llamada indigestión, pero no existía una enfermedad llamada hambre. … Desde el punto de vista de los indios de las islas del Mar Caribe, Cristóbal Colón, con su sombrero de plumas y su capa de terciopelo rojo, era un papagayo de dimensiones jamás vistas.
>
> Eduardo Galeano, "Puntos de vista"

La reflexión sobre las "Antropologías del Sur" en América Latina[2]

La emancipación del Tercer Mundo brotada al fin de la Segunda Guerra Mundial y culminada en los años sesenta del siglo pasado con la independencia político-formal de la mayoría de las antiguas colonias europeas, estuvo acompañada –e incluso precedida– en muchas partes del Sur por una reflexión sobre "lo propio" de sociedades que hasta entonces habían estado ausentes de la "historia universal". Tal ausencia no solamente había privado en los centros del poder colonial, sino también en las capas dominantes nativas de las colonias, siempre esforzadas por acreditarse ante los señores como réplicas aceptables de las formas de vida que estos introdujeron en el Sur.[3]

---

1 Profesor-investigador de la Universidad Autónoma de Yucatán y la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

2 Versión castellana mínimamente actualizada de: L'anthropologie mexicaine comme anthropologie du Sud. *Journal des Anthropologues*. 2007. 110-111: 75-98.

3 Vale para muchos países del Sur el análisis que ofrece Guillermo Bonfil (1987) en su famosa obra *México Profundo* acerca de la contraposición secular de un "México imaginario", conformado sucesivamente por imitación de los modelos español, francés

Naturalmente, dicha reflexión, en la cual destacaban las ideas de Mahatma Gandhi y Mao Zedong, de Amílcar Cabral y Léopold Sédar Senghor, de los antillanos Frantz Fanon y de Aimé Césaire y también de pensadores vinculados con la Revolución Cubana, llevó –con esta misma perspectiva de identificar lo propio– a una profunda revisión de las ciencias sociales y, de modo especial, las ciencias antropológicas.[4] Pero este proceso tardó en cuajar. Por una parte, la fuerte vinculación de la antropología con la administración colonial y, por otra, la reproducción de las antropologías dominantes a través de los estudios de posgrado de numerosos integrantes de los gremios antropológicos del Sur en instituciones norteñas y la influencia sobre el Sur de proyectos de investigación, publicaciones y congresos dirigidos desde estas últimas, lo retardaron y lo siguen retardando.[5]

Una de las manifestaciones más tempranas y más conocidas del intento de analizar –y, al mismo tiempo, de promover– el *arraigo de la antropología en los países del Sur,* es el Simposio Wenner-Gren de Burg Wartenstein, Austria, de 1978, donde se propuso el término "antropología indígena como concepto de trabajo que se refiere a la práctica de la antropología en el país, sociedad y/o grupo étnico propio", y esto, obviamente, en países "no-occidentales" (Fahim y Helmer 1982: XI).

En América Latina, tal enraizamiento se dio de un modo algo diferente que en África y Asia. Por una parte, ya en el siglo XVI, se observan los primeros brotes de una reflexión propia que cristaliza después en el intento de definir lo criollo o lo mestizo como esencias socioculturales propias y distintas de sus orígenes tanto europeos como americanos; el interminable debate sobre la "autenticidad" latinoamericana constituye hasta el día de hoy otra faceta muy conocida de este pensamiento. Por otra parte, se generaron a lo largo del siglo XIX en las repúblicas independientes diversos esfuerzos por examinar con el instrumental del entonces novedoso conocimiento científico "positivo", la realidad social y cultural del país, por precisar sus antecedentes y por explorar caminos hacia un futuro mejor

---

y estadounidense con el modelo de la civilización mesoamericana que ha sobrevivido –inferiorizada, mutilada y mimetizada– cinco siglos de destrucción e imposición en condiciones de un "colonialismo interno".

4 Utilizamos este término comprehensivo, aunque en lo que sigue nos limitamos fundamentalmente a las subdisciplinas que se suelen llamar antropología social y cultural, etnología y etnohistoria.

5 Así, en un texto reciente sobre la antropología en el Continente Negro, se identifica la discusión sobre la complicidad de la antropología con "políticas y prácticas del colonialismo" (Ntarangwi 2005: 9) como causa principal de la escasez de departamentos de antropología en África (aunada, por cierto, al problema general de la sobrevivencia de las universidades en esa región y el interés de los estudiantes de inscribirse en una carrera que los lleve a tener un empleo). Para el caso del Sudán, A. G. M. Ahmed ha descrito hace poco con detalle el surgimiento de una antropología "propia" que primero tiene que enfrentar la hipoteca del colonialismo pasado y luego el "colonialismo científico" actual (Ahmed 2002: 36-39).

y, precisamente también, "propio". Posteriormente, en medio de la crisis de la Segunda Guerra Mundial y apenas un año antes de la publicación del influyente intento de definir "Mesoamérica" (Kirchhoff 1943), el filósofo mexicano Leopoldo Zea discutía la dialéctica entre lo propio (la circunstancia hispanoamericana) y lo universal (la filosofía, el conocimiento) y así, la pertenencia de la comunidad filosófica del continente a "esa comunidad cultural llamada Humanidad" (Zea 1942: 78).

Las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX fueron particularmente creativas en el ámbito del conocimiento científico-social: la *teoría de la dependencia* le proporcionaba un marco analítico general, la *pedagogía popular* interpelaba uno de los principales aparatos de reproducción del sistema social y de legitimación del orden político, la *teología de la liberación* replanteaba –sin utilizar aún la palabra– la inculturación del mensaje novotestamentario en un continente llamado "católico" y que, sin embargo, seguía caracterizándose como desde hace casi cinco siglos, por extremos de pobreza, miseria y opresión abiertamente opuestos a ese mensaje.

Para ponderar adecuadamente la situación de aquellas décadas hay que recordar que no solamente se trataba de modelos de análisis académicos, sino también de prospectivas y propuestas de acción que impulsaban –y eran retroalimentadas por– múltiples formas de organización social contestataria e incluso revolucionaria.[6] Tan demandante era, sin embargo, el intento de pensar sociocientíficamente a contracorriente y en un ambiente caracterizado por más y más regímenes "de seguridad nacional", que conceptos omnipresentes como desarrollismo, ciencia social burguesa, enajenación, desarrollo del subdesarrollo e imperialismo cultural llegaron a diluir las identidades disciplinarias y en ocasiones las borraron.

El antropólogo brasileño Roberto Cardoso de Oliveira es indudablemente uno de los pioneros de la autoreflexión antropológica latinoamericana en el sentido arriba mencionado.[7] En su primer trabajo sobre las "antropologías periféricas" atestigua para los años sesenta, setenta y ochenta una "creciente concientización crítica acerca del ejercicio de la antropología en nuestros países que se refleja en las antinomias occidental/no-occidental (o indígena), metrópolis/satélite, antropólogo extranjero/antropólogo local, centro/periferia" (Cardoso 1988: 157). A pesar de hacer referencia general a la antropología que se produce en las nuevas naciones

---

6 Recuérdese que en 1959 triunfa la Revolución Cubana la que en 1961 se declara su carácter socialista; en 1965 aparece en Uruguay la guerrilla urbana de los tupamaros; en 1969 publica el poeta salvadoreño Roque Dalton su conversación con Roberto Fernández Retamar y otros, *El intelectual y la sociedad…*

7 Parece pertinente mencionar aquí el conocido esfuerzo pionero del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1970 y 1972) de repensar la teoría de la evolución sociocultural desde América Latina.

recientemente independizadas, su enfoque es decididamente latinoamericano; su oposición entre centro y periferia:

> Coloca, de un lado, antropologías originarias -como las que tuvieron su cuna en la Gran Bretaña, Francia y los Estados Unidos– y en el otro lado aquellas que se constituyeron por un proceso de difusión de las mismas, independientemente de las hegemonías variables de las disciplinas metropolitanas en los espacios intelectuales y/o geográficos satelizados (Cardoso 1988: 151).[8]

Considerando la existencia de una matriz disciplinaria general, los diferentes tipos de antropologías periféricas pueden describirse en términos de una estilística todavía por elaborar (Cardoso 1998: 135-156).

Con motivo del XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas en la Ciudad de México en 1993, se cristalizó otro intento semejante.[9] En el editorial del primero de los sólo dos boletines brasileiro-mexicanos publicados posteriormente con el nombre *Antropologías del Sur,* se identifica a éstas con el "conocimiento antropológico generado en los países que no fueron los originarios de las ciencias antropológicas" y se afirma que "es patente que el desarrollo de la antropología en lugares que durante mucho tiempo fueron básicamente los 'objetos de estudio' de la antropología y muchas de sus características actuales, son diferentes de la antropología hegemónica" (Editorial 1994: 1).

Hablar en este sentido de "Antropologías del Sur" significa, en primer lugar, hablar de nuevos "'sujetos' del conocimiento" (Boivin, Rosato y Arribas 2004: 16), que utilizan un instrumento cognitivo generado originalmente para ellos como "objetos"; por tanto, el proceso de difusión, enraizamiento e innovación desde un contexto diferente implica una *transformación de este instrumento cognitivo,* al menos en manos de aquellas fracciones de las comunidades antropológicas sureñas que no simplemente reproducen la lógica original "norteña". En segundo lugar, significa hablar de la utilización de la antropología –norteña importada y sureña emergente– en *condiciones generales de tensión social sistémica aguda* provocada por la negación cotidiana de los mínimos de calidad de vida para muy grandes e incluso mayoritarios segmentos poblacionales y por la exclusión de los modelos culturales de raíces autóctonas.

---

8 Más tarde, distingue varias periferias diferentes unas de las otras; por ejemplo, considera las antropologías hechas en España, Portugal, Grecia y del Este europeo como periférica en Europa, pero las califica también como "culturalmente colonizadas" (Cardoso de Oliveira 1995: 110).

9 Ver Krotz 1993a y 1993b.

Esta concepción encaja en la propuesta impulsada más recientemente por el antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro y el antropólogo colombiano-estadounidense Arturo Escobar, de examinar el desarrollo actual de la antropología en el marco de la "'diversalidad', un neologismo que refleja una tensión constructiva entre la antropología como una de alcance universal y como conjunto múltiple" (Ribeiro y Escobar 2009: 28). En vez de reproducir la imagen común de una antropología mundial aparentemente única, esta última es develada como hegemonizada, por lo que hay que contraponerle la concepción de un campo de antropologías mundiales diversas.

Aspectos del desarrollo de la antropología mexicana durante el siglo XX

En concordancia con lo anterior, los inicios conocidos de la antropología mexicana precientífica se ubican en las primeras décadas posteriores a la conquista ibérica,[10] cuando el conocimiento generado sobre la población indígena, primero, y después sobre todos los habitantes, se convierte en base para la administración pública, la misión cristiana y la reflexión filosófica sobre "lo americano". En este sentido, el siglo XIX no se distingue demasiado de la Colonia, pero en la época independiente se establecen los primeros centros de acopio, conservación y estudio sistemáticos de información sociocultural del pasado y del presente –ante todo, el Museo Nacional (Saldaña y Cuevas 1999)–; entonces, el tema del "progreso" es discutido, igual como en toda América Latina y el Caribe en esa época, a la luz de las teorías europeas del positivismo y del evolucionismo que, junto con diferentes corrientes del socialismo utópico, influyen sobre la Revolución Mexicana (1910-1917). Esta última, sin embargo, trunca el desarrollo de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, fundada bajo los auspicios de Franz Boas y Eduard Seler en las postrimerías del Porfiriato.

El fin de la Revolución Mexicana significa para el país el inicio de un camino por el siglo XX muy distinto del de casi todo el resto de América Latina: un régimen político sin golpes militares, una democracia unipartidista autoritaria, una legislación social pionera con reforma agraria y fuerte inversión en educación y salud. La antropología demuestra su utilidad para inventariar la diversidad social y cultural existente y para promover y acompañar políticas sociales, especialmente aquellas que tienen por objeto la "integración" de los "otros internos", principalmente la población indígena, pero también de quienes más adelante serían llamados "marginados" (campesinos y otros sectores de la población rural, migrantes, pobladores urbanos en asentamientos precarios, obreros industriales). Es por ello

10 Así lo ha sido documentado tempranamente por el filósofo mexicano Luis Villoro (1979) e incluido en el primer manual mexicano de historia de la antropología (Palerm 1973); ver también Krotz 2020: 183-216.

que se puede afirmar que "a diferencia de otros países, en donde la antropología o alguna de sus ramas sirvieron para fines colonialistas, en México surge como una práctica en bien de los grupos marginados y tradicionalmente explotados".[11]

En las décadas siguientes se refuerza cada vez más la dedicación de la antropología mexicana a las comunidades indígenas, su organización social, sus lenguas y culturas; el gremio antropológico se ve fuertemente impulsado por la fundación del Instituto Indigenista Interamericano (y la estrategia continental correspondiente) en 1940 en México. A lo que sigue, en 1948, la conversión de la anterior institución indigenista en Instituto Nacional Indigenista (INI), a lo que hay que agregar la fundación del Instituto Nacional de Antropología e Historia (en 1939). Esta última institución, junto con el citado INI (que desde 2003 se llama Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI) son, hasta los años setenta, el principal empleador de los antropólogos mexicanos; se incorpora en 1940 la poco antes abierta Escuela Nacional de Antropología e Historia, esta es durante muchos años la única institución de formación antropológica del país[12] y es hasta hoy la única en que se imparten todas las especialidades antropológicas (antropología social, antropología física, arqueología, etnohistoria, etnología, historia y lingüística) a nivel licenciatura y, desde hace algún tiempo, también los posgrados correspondientes.

Podría calificarse a los años 1917-1965, aproximadamente, como la *primera fase* de la antropología mexicana, en la que se dio la consolidación de la antropología como una disciplina académica y, al mismo tiempo, como profesión, en la cual esta logró adquirir una importancia con respecto a las demás disciplinas sociales bastante mayor que la que suele tener dicha ciencia en la mayoría de sus países de origen. Recibe y reproduce ampliamente la antropología norteamericana de la época, pero realiza también diversas innovaciones teóricas y prácticas –especialmente en el campo del llamado indigenismo–, las cuales, a su vez, ejercen una larga y perdurable influencia sobre la antropología centro y sudamericana.

---

11 Así califica Eduardo Matos (2001: 39) el famoso estudio regional de interés teórico y práctico de Manuel Gamio sobre *La población del Valle de Teotihuacan* (orig. 1922) que combinara todas las subdisciplinas de la antropología. En este contexto es interesante notar que Gamio se ocupó ya a mediados de los años veinte, del actualmente tan importante tema de la migración a los Estados Unidos (Gamio 2002).

12 Hay que recordar que en 1957 y 1966, respectivamente, se iniciaron programas de antropología también en las capitales de los estados de Veracruz y Yucatán y en 1960 en la Universidad Iberoamericana (institución privada dirigida por los jesuitas); parece pertinente anotar que el posgrado de esta última institución y la Escuela Nacional de Antropología e Historia siempre han contado con un porcentaje significativo de estudiantes extranjeros, ante todo, latinoamericanos.

A lo largo de la década de los setenta, empero, se gestaron diversos cambios que se manifestaron plenamente a lo largo de la siguiente con la que inicia la *segunda fase*. Por una parte, se hizo patente el desvanecimiento definitivo de los impulsos progresistas contenidos en la Constitución de 1917, por lo que la comparación con otros países del continente evidenciaba en México una desigualdad social casi idéntica y también la misma marginación –en el sentido de explotación y exclusión– de la población indígena. La búsqueda de nuevos modelos para explicar este estado de cosas llevó al florecimiento de la crítica aguda de las ideas mencionadas en el apartado anterior, para el cual fue importante también la presencia de numerosos intelectuales centro y sudamericanos exiliados en México y familiarizados con el análisis social dependentista. Se rechazó a la antropología llamada "culturalista" de origen norteamericano como alienante y se buscó en la vertiente estructural de la antropología británica, en los modelos neoevolucionistas y, desde luego, en diversas corrientes marxistas, una alternativa que al mismo tiempo revelara las causas de la situación y permitiera promover su transformación. En lugar de historias particulares de comunidades indígenas y aldeas rurales con sus costumbres y tradiciones, la antropología analizaba ahora los procesos de producción y reproducción de la vida colectiva, la inserción de estos en los procesos de acumulación capitalistas mundiales y la agudización de las contradicciones que llevaría pronto a un cambio social general.

El desarrollo de este nuevo paradigma corrió en los años setenta paralelos a una estrategia gubernamental observable entonces en muchos países de la región, que incluía la fundación de instituciones rectoras de ciencia y tecnología y la ampliación vigorosa de la educación superior. Por consiguiente, durante los lustros siguientes –de hecho, este proceso continúa hasta la actualidad– se incrementó de modo constante el número de instituciones universitarias que imparten licenciaturas en antropología, a lo que se agrega a partir de los ochentas un crecimiento aún mayor de posgrados en la disciplina;[13] si bien no se crearon, además de las facultades y departamentos correspondientes, muchos centros de investigación antropológica, aumentó considerablemente el número de docentes e investigadores en instituciones universitarias (casi todas del sector público), mientras que el mercado de trabajo externo al sector educativo (público y privado) empezaba a mostrar señales de saturación y a exigir a los egresados encontrar lugares e inventar formas nuevas para emplearse como antropólogos.

---

13 En parte, la antropología mexicana se benefició en cierto sentido del impulso otorgado, después de la crisis de la deuda externa de 1982, al llamado "fortalecimiento del posgrado nacional", porque para ello no se necesitaba –al menos así parecen haber opinado los responsables políticoʃs y académicos en los diferentes niveles– casi nada de infraestructura adicional. Algo semejante puede decirse sobre el impulso posterior a los estudios de doctorado.

Igual incremento ha mostrado desde entonces la cantidad de publicaciones periódicas, de libros y de materiales audiovisuales. De vez en vez, la comunidad antropológica se hacía visible a nivel nacional, ya fuera por su participación en algún debate importante, ya por el arribo de alguno de sus integrantes a un puesto alto de la administración pública.

La *tercera fase* de la antropología mexicana del siglo pasado se inició en la segunda mitad de la década de los noventa y sigue desplegándose hasta la actualidad. Se caracteriza, aparte del aumento numérico constante de egresados, instituciones y publicaciones especializadas en antropología, por cuatro elementos.

Por una parte, se observa el abandono patente del paradigma neoevolucionista-marxista hegemónico –casi obligado durante la etapa anterior– y, a la vez, la ampliación significativa de las temáticas y los sectores sociales estudiados.[14] Esta transformación, que no parece estar relacionada con un cambio generacional aunque sí tal vez con el incremento numérico de individuos e instituciones pertenecientes al gremio, ha redundado en una baja considerable de la intensidad del debate sobre opciones teóricas y estrategias metodológicas de la investigación, a cambio de lo cual se privilegia ahora fuertemente la descripción etnográfica, el inventario detallado, la reconstrucción narrativa y, en todo caso, la "aplicación" de conceptos tomados de fuentes diversas.

Por otra parte, la "obcecada realidad de los otros" internos (Bonfil 1993: 225) y sus movilizaciones han llevado a que la situación, las perspectivas y las demandas de la población indígena –tanto en el campo como en las ciudades y en las corrientes migratorias hacia el Norte– se hayan ubicado nuevamente en el centro de la atención del gremio antropológico, aunque, desde luego, ni con el énfasis descriptivo-local ni con la exclusividad propia de épocas pasadas, sino siempre referida a las discusiones más amplias sobre el proyecto de nación, los derechos humanos y la cultura mexicana en general; asimismo, las instituciones indígenas no pocas veces son utilizadas como insumo para la crítica social. Con esto se encuentra relacionado el hecho de que se está empezando a escuchar voces de antropólogos que asumen su pertenencia a un pueblo indígena mexicano, algunas de las cuales expresan críticas a la antropología hegemónica de su propio país en términos semejantes a los que anteriormente se habían usado para impugnar a las antropologías norteñas.[15]

---

14 Sin embargo, los enfoques marxistas no han desaparecido por completo y la otrora dominante problemática rural es ahora un campo de estudio entre otros (ver para esto el ensayo bibliográfico de Jesús Jáuregui 1997; para los cambios paradigmáticos centrados en el tema cultura, puede verse Krotz 2003).

15 No puede dejarse de hacer notar que muy pocos antropólogos mexicanos manejan bien alguno de los más de sesenta idiomas indígenas del país y que sigue dándose un "habitus indigenista" (Quintal 2005) donde "el indio queda evidentemente al margen de todas estas

También se observa nuevamente, después de un cierto silencio al respecto, una reflexividad lentamente creciente en la comunidad antropológica acerca de su propio quehacer. Esta podría deberse en alguna medida también al aumento del promedio de edad de sus integrantes así como a la influencia de algunas corrientes posmodernas, pero también resulta de los esfuerzos nunca completamente abandonados de ubicar la tradición antropológica mexicana en el contexto sociocultural del país; de hecho, estos últimos se iniciaron a fines de los setentas (Lameiras 1979) y alcanzaron un momento estelar en la publicación, década y medio después, de una antología en 15 volúmenes titulada *La antropología en México: panorama histórico* (García Mora 1987-1988).[16]

Finalmente no puede dejar de mencionarse que las instituciones académicas mexicanas (y los sectores directamente relacionados con la investigación científica en diversas dependencias del sector público) se encuentran desde inicios de los noventas bajo la presión creciente de adaptarse a un conjunto de modelos de organización y reproducción del conocimiento científico que privilegian modos de hacer ciencia usuales en las ciencias naturales y las ingenierías, a lo que se agrega la creciente autonomía de procesos burocráticos de evaluación y certificación que, permeados por un vocabulario propio de la organización industrial –planeación estratégica, productividad, eficiencia, sinergias, etc.– fomentan la estandarización y la uniformización. Paradójicamente, estos modelos, cuyos orígenes todavía no están bien aclarados, se imponen en un ambiente sociocultural y político general que no suele conceder importancia real a la investigación científica y tecnológica nacional, por lo que el país se encuentra desde hace tiempo en un desfase llamativo de casi cincuenta posiciones entre el lugar que ocupa según el volumen de su Producto Interno Bruto y según la inversión pública y privada en ciencia y tecnología.[17]

---

diatribas: se discute su suerte y su destino -como siempre se ha hecho sobre su pasado- en los círculos especialistas sin que fuera, a su vez, invitado a expresar su opinión" (Marion 1993: 170).

16 Ejemplos de estudios posteriores, a los que se hace referencia en el siguiente apartado del presente trabajo, son los de Medina (1996 y 2004), Rutsch (2001), Rutsch y Wacher (2004), Vázquez (1996), Villanueva, Serrano y Vera (1999) y la obra colectiva editada por Krotz (1992). Información más reciente contienen Portal y Ramírez (2010), Vázquez (2014), Krotz (2023) y el segmento destinado a México del portal de "ADALA–Antropología de las Antropologías Latinoamericanas".

17 Para valorar la situación adecuadamente, hay que ver que el gasto gubernamental en el renglón investigación anda por el 0.4% del Producto Interno Bruto (cuando por ley debería ser del 1%); valga también como indicador que una de las principales instituciones empleadores de antropólogos paga salarios mensuales a un Profesor-Investigador Asistente A (o sea nivel inicial, sin posgrado) de alrededor 480 dólares estadounidenses y a un Profesor-Investigador Titular C (o sea el nivel más alto), de alrededor de 1700 dólares, aproximadamente (aunque a esto se agregan diferentes primas por región geográfica del país, antigüedad, productividad, etc.).

Luces y sombras en la construcción de la identidad sureña de la antropología mexicana actual

La situación esbozada en el apartado anterior permite vislumbrar la ciencia antropológica en México como una antropología "segunda" (en el sentido de resultado de un proceso de difusión cultural, Krotz 2015), pero con una historia casi tan larga como las que se han venido desarrollando en los países originarios de la disciplina; constituye un campo de conocimiento científico consolidado y en crecimiento constante desde hace mucho tiempo[18] y que cuenta con una posición fuerte dentro del conjunto de las ciencias sociales del país y con un lugar reconocido en el conjunto de sus instituciones y políticas culturales. Ha sido receptáculo de muchas corrientes teóricas norteñas, pero también ha generado enfoques propios que resultan tanto de la fusión original de influencias exógenas como del intento creativo de comprender los fenómenos socioculturales propios, por lo que su identidad dista de ser clara y se encuentra atravesada por varias contradicciones, de las cuales se esbozan a continuación las más significativas.

A pesar de las vehementes críticas hechas durante las décadas séptima a novena del siglo pasado, del maridaje de la antropología mexicana con el Estado mexicano, dichas críticas han quedado finalmente limitadas a sólo una determinada forma de indigenismo. Han surgido desde entonces varias propuestas alternativas sobre las relaciones interétnicas e interculturales, en parte del interior de o en estrecha alianza con instituciones gubernamentales, en parte desde posiciones académicas y políticas que pretenden representar mejor los intereses de la población indígena, y siempre en relación con las movilizaciones de grupos y organizaciones indígenas. La institución académica, empero, no ha sido examinada con el mismo rigor, a pesar de su dependencia patente del Estado. Una de las consecuencias de esta situación (y, a la vez, una de sus causas) es que el enorme segmento de la comunidad antropológica, que no trabaja en las instituciones académicas sino en la administración pública, en organizaciones no gubernamentales e incluso en el sector privado, no parece tener voz en "la antropología mexicana", pues no suele estar presente en las publicaciones especializadas y aparece sólo contadas veces en los eventos antropológicos organizados casi siempre por las instituciones académicas (Krotz y Reygadas 2020). Recientemente, se han dado algunos pasos que podrían llevar a una modificación de esta situación, entre los cuales se encuentran, ante todo, novedosos programas de actualización profesional.[19]

---

18 Según los datos publicados en los primeros siete volúmenes del anuario *Inventario Antropológico,* durante los últimos ocho años del siglo pasado se otorgaron aproximadamente 1450 títulos de licenciatura, más de 400 de maestría y 177 de doctorado.

19 Entre ellos hay que mencionar, por su gran número de participantes, los diplomados organizados por la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia y, por su carácter innovador, la Especialización en Políticas

Aunque sigue aumentando el número de instituciones y de programas de estudio antropológicos, pocas veces la dinámica peculiar de la disciplina puede hacerse valer en la organización universitaria, usualmente orientada por criterios administrativos y por pautas de generación y validación del conocimiento usuales en otras ciencias. Más bien parece que este crecimiento se debe a un ingenioso aprovechamiento de nichos –muchas veces bastante precarios– que "permiten" de algún modo la existencia de la antropología (generalmente, la antropología social/etnología). Un indicador elocuente de esto es que fuera de la Ciudad de México hay solamente una biblioteca antropológica especializada importante y que para la creación de nuevas carreras y programas de investigación no se suele considerar necesarias ni la biblioteca bien equipada[20] ni otros elementos clave para la investigación antropológica tales como desplazamientos repetidos, ausencias prolongadas o interacción estrecha con los "objetos de estudio"; de hecho, con excepción de los edificios, ni las inversiones en infraestructura ni los gastos corrientes son comparables, ni de lejos, con lo que se eroga para campos como las ingenierías y las ciencias naturales. Esta situación se agudiza por los enormes desniveles entre la Ciudad de México y aquellas ciudades "del interior" del país que se encuentran a más de media jornada de viaje de la capital.

Otro aspecto llamativo relacionado con el crecimiento de instituciones y programas de antropología, así como de titulados y de publicaciones especializadas,[21] es que dicho aumento numérico no ha tenido como consecuencia el fortalecimiento del gremio antropológico como tal ni su consolidación para la promoción de sus intereses ni una mayor visibilidad a nivel nacional (a nivel regional-local, a veces tal visibilidad es mayor). Las organizaciones antropológicas profesionales y académicas federales y estatales son prácticamente inexistentes o funcionan, con excepción del más importante de ellos, el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS), de modo más bien intermitente. Ante este panorama, el intento iniciado hace unos años de constituir una asociación de instituciones de formación

Culturales y Gestión Cultural del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

20 Por tanto, no puede extrañar que solamente en dos o tres lugares existan colecciones bibliográficas y acervos documentales significativos para el estudio de las poblaciones indígenas cercanas.

21 Acerca de estas últimas hay que señalar que actualmente se cuenta con más de dos docenas de revistas especializadas de aparición regular, a lo que se agregan otras dos docenas de boletines internos y revistas estudiantiles (de 1995 hasta 2010, sus índices se encuentran consignados en la sección correspondiente del anuario *Inventario Antropológico*). Sin embargo, su tiraje y circulación son, en la abrumadora mayoría de los casos, sumamente reducidos. Solamente una de ellas, *Arqueología Mexicana,* cuyo carácter predominante es de divulgación, puede adquirirse en lugares frecuentados por no antropólogos.

antropológica,[22] reviste interés especial, pues su carácter de red podría contrarrestar los tradicionales vaivenes causados por la cíclica renovación de directivos y la necesariamente fluctuante participación de sus miembros individuales. Cabe señalar aquí también que casi no existen, desde hace tiempo, programas colectivos de investigación de largo alcance,[23] lo que podría ser una consecuencia tardía de la exigencia sostenida de las instituciones gubernamentales federales de que todo el personal académico de las universidades debería contar con posgrado[24] y de la fuerza atomizadora de los cada vez más numerosos mecanismos de "evaluación académica" arriba mencionados.

Aunque durante muchas décadas, las principales influencias teóricas y metodológicas recibidas –a través de publicaciones, estudios de posgrado y estancias de investigación en el extranjero–, habían sido las estadounidenses, durante la segunda etapa arriba mencionada la situación se pluralizó enormemente, ya que por las mismas vías se recibían ahora también las ideas generadas en varios países europeos (Gran Bretaña, Francia, Unión Soviética e Italia, ante todo), a lo que se agregaba la citada presencia de antropólogos sur y centroamericanos en la Ciudad de México. Desde los años noventa, empero, parece producirse nuevamente un vuelco más unilateral hacia las discusiones y propuestas generadas en Estados Unidos, probablemente fomentado también por la integración de México al Tratado de Libre Comercio de América del Norte y el abandono de la política exterior mexicana de su interés tradicional por las causas progresistas en el Caribe, Centro y Sudamérica.[25] También hay que considerar que la siempre presente fascinación por el "American Way of Life" está recibiendo renovados impulsos por los emblemas actuales de la modernidad por excelencia, la computadora y

---

22 La Red Mexicana de Instituciones de Formación en Antropología (RedMIFA) inició hace poco un proyecto de autodiagnóstico de la antropología mexicana, llamado "Antropología de la Antropología" (AdelA); con relación a este último tema, ver también Krotz (2007: 160-163, 169-172).

23 De las pocas excepciones hay que mencionar el proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de México en el nuevo milenio", llevado a cabo en la Coordinación Nacional de Antropología del Instituto Nacional de Antropología e Historia y el Programa de Estudios de Cultura Urbana en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana; podría contarse aquí también el estudio antropológico sostenido durante más de un cuarto de siglo del Occidente de México por El Colegio de Michoacán.

24 Hay que recordar aquí que todavía a mediados de los años sesenta existía solamente un posgrado en antropología en el país y que en la mayoría de las universidades, el personal docente no realizaba actividades de investigación y era contratado por tiempo parcial; a su vez, los principales empleadores de antropólogos, el Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista y luego algunas instancias ejecutoras de políticas sociales, estaban más dedicadas al desarrollo de tareas político-administrativas que a la investigación científica.

25 Cabe agregar que por diversos motivos, se observa en los últimos años también un acercamiento mutuo entre la antropología mexicana y la española.

la Internet, que a su vez sirven para acceder ante todo a recursos informativos producidos en Norteamérica y en idioma inglés.

En cuanto a la elaboración de retrospectivas reflexivas y de estudios sobre determinados períodos o cuestiones de la antropología mexicana del siglo XX, pueden distinguirse dos tipos. Uno, ya mencionado, es la crítica fuertemente denunciatoria de situaciones y eventos del pasado (ante todo, la crítica del indigenismo y los "estudios de comunidad" generados con la perspectiva histórico-cultural norteamericana). Otro son las reconstrucciones de aspectos de esa historia de la antropología mexicana y la sistematización de importantes materiales historiográficos, trabajos importantes en vista de que cualquier estudiante mexicano de antropología sabe más sobre Malinowski y Boas que sobre Gamio y Othón de Mendizábal (para no mencionar Fernando Ortiz, Jacqueline Clarac y Edgardo Garbulsky), quienes, además, no suelen aparecer en los manuales de mayor circulación. Muchos de estos estudios, empero, comparten, al igual que algunos cursos de antropología mexicana, una cierta actitud de distanciamiento con respecto a la antropología mexicana que habría que superarse para poder retomar ideas fecundas, aprovechar experiencias de investigación y reanudar debates para entender mejor la situación actual.

Comentario final

En cierto sentido se puede afirmar que la situación de la antropología mexicana actual se asemeja un poco a la del país en general, que atraviesa por una cierta *crisis de identidad* marcada por mucho crecimiento y poco desarrollo, por la tensión entre la fuerza de atracción del país vecino del Norte y el redescubrimiento una y otra vez repetido de la cultura propia (por más que sea reducida no pocas veces a "patrimonio" petrificado o a punto de ser entregada a la industria turística), por la discrepancia entre un avance firme hacia la democracia representativa y la estancada consolidación de un estado de derecho propiamente dicho, por la desvinculación entre el hecho de ocupar un lugar entre los *top ten* de la economía mundial y las condiciones de vida precarias de la mayoría de la población que es expulsada por decenas de miles cada año en búsqueda de empleo, por la disonancia entre la solidaridad acostumbrada con los movimientos y gobiernos populares del continente y un aislamiento progresivo en el concierto latinoamericano.

En cierto paralelismo con lo anterior, resulta difícil reconocerle una identidad clara y explícitamente asumida a la antropología mexicana actual, la cual, además, carece por ahora de estructuras organizacionales consolidadas para promover su formulación y articulación. Por una parte, reniega en mucho de su pasado o lo calla, por otra parte, sigue marcada por un cierto ensimismamiento y una seguridad de sí misma que no parecen preocupados por su ubicación en o su

reconocimiento, o no, por parte de otras comunidades antropológicas del Norte o del Sur. Continúa recibiendo influencias teóricas, metodológicas y epistémicas de muchas partes del mundo, pero como estas no pocas veces llegan al país en forma de textos desligados de los debates científicos, contextos institucionales y condiciones socioculturales generales en que se originaron, a veces pierde de vista la hegemonía existente y cultiva la ilusión de que la situación de procedencia y de recepción (o "aplicación") de esas ideas son idénticas. Sigue disfrutando de un amplio reconocimiento social y hasta es objeto de envidia por parte de otras comunidades profesionales en el país, pero no tiene la capacidad de plantear temas para la agenda nacional en los órganos de decisión política o medios de difusión masiva. Ha sustituido el lenguaje de la crítica social aguda de décadas pasadas por formas más legibles de describir la realidad nacional, pero estas permiten muy poco reconocer el drama cotidiano de muchos estudiados a quienes les son negados niveles aceptables de bienestar y de participación activa en la sociedad. Genera continuamente (a veces en proyectos unidisciplinares, a veces en estrecha interacción con otras disciplinas) información asombrosa sobre la realidad polifacética del país y sobre muchos temas de primera importancia –tales como los procesos de democratización, las relaciones interculturales, las migraciones, las religiones, las cuestiones agraria y urbana, el patrimonio tangible e intangible, las culturas populares y las tradiciones indígenas, las relaciones de género y los procesos salud-enfermedad–, pero su énfasis, casi congénito en la diversidad, llega a oscurecer la distancia creciente entre los estratos sociales, la desigualdad de los principales grupos de interés y la persistencia del racismo.

Aun así es posible que esté gestándose lentamente una nueva oleada de aquel tipo de asombro que no solamente se deleite con la multiplicidad de formas de vida existentes en el país y fuera de él, sino que también se anime a enfrentar aquellas maneras de organizar la vida y la sociedad que impiden a demasiadas personas caminar erguidas, contribuyendo con esta perspectiva del Sur[26] a volver no solamente más plural, sino también más indispensable la antropología planetaria actual.

---

26 Dicha perspectiva se ha estado fortaleciendo constantemente, entre otras causas, por la consolidación de la Asociación Latinoamericana de Antropología y de la Red de Antropologías del Sur. Además, durante 2023 se desarrolló la primera y a principios de 2024 se convocó a la segunda cohorte de la Diplomatura Internacional en Teorías Antropológicas Latinoamericanas y del Caribe (DITALC), programa virtual copatrocinado por la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile) y la Universidad Nacional de San Martín (Buenos Aires).

Referencias bibliográficas

Ahmed, Abdel Ghaffar M. 2002. *Anthropology in the Sudan: reflections by a Sudanese anthropologist*. Utrecht: International Books.

Boivin, Mauricio, Ana M. Rosato y Victoria Arribas. 2004. "Introducción". En: Mauricio Boivin, Ana M. Rosato y Victoria. Arribas, *Constructores de otredad: una introducción a la antropología social y cultural*. pp. 7-26. Buenos Aires: Antropofagia (3ª ed.).

Bonfil, Guillermo. 1993. "Por la diversidad del futuro". En: Guillermo Bonfil (comp.), *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*. pp. 222-234. México: CONACULTA.

_____. 1987. *México Profundo*. México: CIESAS.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1998. *O trabalho do antropólogo*. Brasilia: Paralelo 15.

_____. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Dalton, Roque *et al*. 1969. *El intelectual y la sociedad*. México: Siglo XXI.

Editorial. 1994. Editorial. *Antropologías del Sur*. 1(1): 1-2.

Fahim, Hussein y Katherine Helmer. 1982. "Themes and counterthemes: the Burg Wartenstein symposium". En: Hussein Fahim (ed.), *Indigenous anthropology in non-Western countries*. pp. XI-XXXIII. Durham: Carolina Academic Press.

Gamio, Manuel. 2002. *El migrante mexicano: la historia de su vida*. México: Porrúa.

_____. 1979. *La población del Valle de Teotihuacán*. México: Instituto Nacional Indigenista.

García Mora, Carlos (ed.). 1987-1988. *La antropología en México: panorama histórico*. 15 volúmenes. México: INAH.

Galeano, Eduardo. s/f. Puntos de vista. *Brecha,* núm. 599.

Jáuregui, Jesús. 1997. La antropología marxista en México: sobre su inicio, auge y permanencia. *Inventario Antropológico*. 3: 13-92.

Kirchhoff, Paul. 1943. Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Acta Americana*. 1(1): 92-107.

Krotz, Esteban. 2023. "México". En: Gustavo Lins Ribeiro (ed.), *Panorama de las antropologías mundiales*. Tomo I . pp. 321-341. México: CIESAS-UAM Iztapalapa y Lerma-IBERO.

_____. 2020. *La otredad cultural entre utopía y ciencia*. México: FCE-UAM Iztapalapa (3ª reimpr.).

_____. 2015. Las antropologías segundas en América Latina: interpelaciones y recuperaciones. *Cuadernos de Antropología Social*. 42: 5-17.

_____. 2007. "Cuatro cuestiones cruciales para el desarrollo de nuestras antropológicas". En: Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología?*. pp. 157-176. México: Juan Pablos-UAM Iztapalapa.

_____. 2003. "El estudio de la cultura en la antropología mexicana reciente: una visión panorámica". En: José Manuel Valenzuela Arce (coord.), *Los estudios culturales en México*. pp. 80-115. México: FCE-CONACULTA.

_____. 1993a. Presentación. *Alteridades*. 3(6): 3.

_____. 1993b. La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*. 3(6): 5-11.

Krotz, Esteban (ed.). 1992. *El concepto "crisis" en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: UdeG.

Krotz, Esteban y Reygadas, Luis Bernardo. 2020. ¿Hacia la desacademización de la antropología mexicana? Una idea para la discusión gremial y para el VI Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología. *Plural: Revista Semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología*. 3(6): 409-415.

Lameiras, José. 1979. "La antropología en México: panorama de su desarrollo en lo que va del siglo". En: Lorenzo Meyer *et al.*, *Ciencias sociales en México: desarrollo y perspectivas*. pp. 107-180. México: Colmex.

Marion, Marie-Odile. 1993. L'ethnologie mexicaine: état des lieux. *Journal des Anthropologues*. (53-55): 167-177.

Matos Moctezuma, Eduardo. 2001. La antropología en México. *Ciencia*. 52(3): 36-43.

Medina, Andrés. 2004. Veinte años de antropología mexicana: la configuración de una antropología del sur. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*. 20(2): 231-274.

_____. 1996. *Recuentos y figuraciones: ensayos de antropología mexicana*. México: UNAM.

Ntarangwi, Mwenda. 2005. African anthropology struggling along. *Anthropology News*. 46(12): 9.

Palerm, Ángel. 1973. *Historia de la etnología: los precursores*. México: CIESAS.

Portal, María Ana y Ramírez, Xóchitl. 2010. *Alteridad e identidad: un recorrido por la historia de la antropología en México*. México: Juan Pablos-UAM Iztapalapa.

Quintal, Ella F. 2005. Para superar el 'habitus indigenista': una enseñanza de la historia desde la perspectiva de los dominados. *El Varejón*. 69: 5-6.

Ribeiro, Darcy.1972. *Configuraciones*. México: SEP.

_____. 1970. *El proceso civilizatorio: etapas de la evolución sociocultural*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

Ribeiro, Gustavo Lins y Escobar, Arturo. 2009. "Antropologías del Mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder". En: Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar (eds.), *Antropologías del Mundo: Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder*. pp. 25-54. México: CIESAS-UAM-IBERO.

Rutsch, Mechthild. 2001. Ramón Mena y Manuel Gamio: una mirada oblicua sobre la antropología mexicana en los años veinte del siglo pasado. *Relaciones*. XXII(88): 81-118.

Rutsch, Mechthild y Wacher, Mette M. (eds.). 2004. *Alarifes, amanuenses y evangelistas: tradiciones, personajes, comunidades y narrativas de la ciencia en México.* México: INAH.

Saldaña, Juan José y Cuevas, Ma. Consuelo. 1999. La invención en México de la investigación científica profesional: el Museo Nacional (1868-1908). *Quipu.* 12(3): 309-332.

Vázquez León, Luis. 2014. Ciento cuatro años de antropología mexicana. *Antropologías del Sur* 1(1): 119-131.

_____. 1996. *El Leviatán arqueológico: antropología de una tradición científica en México.* Leiden: Research School CNWS.

Villanueva, María, Serrano, Carlos y Vera, José Luis (eds.). 1999. *Cien años de antropología física en México: inventario bibliográfico.* México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Villoro, Luis. 1979. *Los grandes momentos del indigenismo en México.* Mexico: Casa Chata (2ª ed.)

Zea, Leopoldo. 1942. En torno a una filosofía americana. *Cuadernos Americanos* 3: 63-78.

SECCIÓN I

ANTROPOLOGÍA Y MIGRACIÓN EN MÉXICO: 100 AÑOS DE HISTORIA Y DE TRANSFORMACIONES DISCIPLINARIAS

SECCIÓN I

ANTROPOLOGÍA Y MIGRACIÓN EN MÉXICO: 100 AÑOS DE HISTORIA Y DE TRANSFORMACIONES DISCIPLINARIAS

Presentación

Breve historia de la forma en que la antropología de México ha estudiado las migraciones

Yerko Castro Neira[1]

Introducción

El título de la sección puede parecer atrevido o pretencioso, y en cierta forma así lo es. Hacer la historia, aunque breve, de la forma en que la antropología ha tratado las migraciones es una cuestión tan amplia, diversa, valiosa en todos sus aspectos, que ella constituye una tarea muy difícil de cumplir. Esta historia refleja, además, no sólo el enriquecimiento de perspectivas y abordajes metodológicos de los estudios migratorios sino de la antropología misma en tanto disciplina.

Por ello se advierte a las y los lectores de este documento que no encontrarán aquí un estado del arte completo ni mucho menos un balance de cien años de historia. En su lugar, se ofrecen algunas reflexiones y argumentos que buscan dibujar el panorama de cambios y desafíos que han debido enfrentar las antropologías de México para entender las migraciones humanas. De esta forma, se aspira en esta parte a brindar una introducción a la sección donde encontraremos cuatro estudios sobre movilidad humana que reflejan la forma y el tipo de análisis que actualmente se realiza desde la antropología.

Comencemos por decir que esta breve historia puede abordarse desde que Manuel Gamio en los años veinte del siglo pasado —después de haber estudiado en Columbia con Franz Boas y al tomar contacto y establecer amistad con Robert Redfield—, se empieza a interesar por entender los procesos migratorios de personas mexicanas en Estados Unidos. Durante toda esa década, Gamio va a escribir y desarrollar proyectos de investigación, informes para universidades y

---

1 Profesor de antropología política en la Universidad Iberoamericana de México.

centros de financiamiento académico norteamericanos y, por supuesto, nos va a heredar varios textos fundamentales que sentarán las bases del interés que posteriormente tendrán cientos de investigadoras e investigadores abocados al estudio de la movilidad humana (Gamio 1930 y 1969).

Desde entonces hemos sido testigos de la formación de una larga tradición de estudios sobre diferentes aspectos de las movilidades humanas, la cual se ha enriquecido, año tras año, con generaciones de nuevas y nuevos investigadores que han dotado a este campo con enfoques, conceptos y preocupaciones que exceden con mucho cualquier capacidad de síntesis que se pueda tener para señalarlas en estas pocas páginas.

Pero para comenzar a ofrecer algunas pistas, diremos que dentro de los muchos elementos ricos que ofrecen los estudios migratorios está el hecho de que en ellos encontramos una historia que siempre fue bastante transnacional. Tal como advirtió Wolf en su trabajo (1993), la antropología nació como una ciencia del sistema mundo desde un inicio, y este es el caso de los estudios migratorios en México. Gamio fue influido por Redfield y por la Escuela de Chicago para interesarse por las migraciones, primero en Estados Unidos y luego en los lugares de expulsión de población en México (Alanis 2003). Al mismo tiempo, investigadores norteamericanos durante todo el siglo XX realizaron investigaciones en diversas geografías de su país con poblaciones mexicanas y viajaron a México para estudiar un fenómeno que a todas luces resultaba antropológicamente importante y con enormes posibilidades de teorización.

Con el paso de los años y debido a las enormes transformaciones de los fenómenos migratorios en el mundo y en México, fueron estudiantes mexicanos y extranjeros de las licenciaturas y posgrados de antropología en el país y colegas centroamericanos y sudamericanos quienes se sumaron a realizar estudios etnográficos, excelentes investigaciones con alcances teóricos importantes, lo cual nos permite concluir en este punto que, la antropología de las migraciones en México, es hoy un campo rico donde confluyen actores, procesos y perspectivas mucho más amplias que los límites establecidos por los restringidos márgenes del Estado nación.

Del mismo modo, si consideramos que la antropología es una ciencia de la experiencia y como tal se modifican sus postulados y sus perspectivas al roce con la sociedad y la cultura, es evidente que ella ha sido capaz de ir tomando nuevos objetos de observación, construyendo originales territorios de investigación etnográfica y estableciendo novedosas relaciones con las otras ciencias sociales y con las disciplinas humanas. En este sentido, lo que encontramos en la actualidad en torno a la antropología de las migraciones es resultado de un rico proceso de descentramiento de la propia disciplina.

Esto significa que cientos de jóvenes investigadoras e investigadores que trabajan desde la antropología, buscan de forma frenética nuevos lenguajes y perspectivas para interpretar lo que ocurre. Inventan metodologías y rediseñan sus planes de trabajo de campo en el entendido de que asistimos a enormes desafíos éticos, políticos y científicos. Por tanto, el enriquecimiento de la disciplina ha sido enorme, y en esto han influido las buenas y fructíferas relaciones e intercambios que antropólogas y antropólogos hemos establecido con sociólogos, politólogos y geógrafos, como también con especialistas de la filosofía política, de los estudios culturales, de las reflexiones estéticas y de la literatura, al punto de que el descentramiento de la antropología le ha permitido a esta ciencia dotarse de una potencia inusitada para leer los fenómenos y ofrecer algunas respuestas posibles.

Esta sección pretende ser apenas una muestra pequeña de esta riqueza de perspectivas y análisis. Hemos seleccionado cuatro trabajos que justamente demuestran que pasamos del estudio de las migraciones —como concepto formal, acotado y enmarcado— a la reflexión sobre las movilidades como procesos de fluidez y desplazamiento, a la vez que de contención y detención. La sección es también una invitación a abrirnos a lo incierto, lo inseguro y lo complejo que es pensar estos temas para, a partir de allí, construir análisis y elaborar teorías. Los textos que leerán a continuación son escritos abiertos que no concluyen nada, pero dejan suficientes e importantes preguntas como para continuar en esta labor crítica que es la tarea primordial de la antropología. Se trata de ponderar el aporte que hace la antropología de las movilidades a la propia desestabilización de la ciencia. Su contribución al cuestionamiento constante de conceptos e ideas fundamentales; todo ello, desde hace tiempo, viene afectando nuestras epistemologías y nuestras seguridades teóricas.

El objetivo de la sección, entonces, es mostrar cómo la antropología que se hace en y desde México sobre las movilidades humanas, es un campo rico y fértil que sirve tanto para el avance conceptual e interpretativo de la disciplina, como para consolidar su ubicación estratégica —y bisagra— entre las ciencias sociales y las humanidades que buscan entender los fenómenos de movilidad: migraciones, desplazamientos, tránsitos y contención de poblaciones humanas por el mundo.

Cambios y desafíos metodológicos en el estudio actual de las migraciones

> "Típicamente, el fenóme —no que parecía más sencillo de analizar— ha venido a ser el más difícil de explicar".
> (Arizpe 1978: 10, refiriéndose al fenómeno migratorio)

La historia de los estudios migratorios desde la antropología en México tiene sus inicios indisolublemente asociados al vínculo con Estados Unidos, con el tratado de 1848 en donde se fijan los límites actuales de la frontera entre los dos países, una serie de elementos y situaciones van a proyectar a México para convertirse en un caso paradigmático; en ello destacan los 3000 kilómetros de frontera que comparten. La población quedó atrapada entre lo que eran los antiguos, y lo que son los actuales, límites de los dos países: de acuerdo con Durand (2016), y como aspecto coyuntural, en el año de 1884 se conectó la red de ferrocarril de México con la red estadounidense. A partir de este momento —señala Durand 2016— comienza tanto la migración de mexicanos hacia Estados Unidos, como la histórica dependencia de mano de obra mexicana por parte de ese país.

A estos importantes fenómenos se suma la masiva migración interna de México, una cuestión que estaría presente durante buena parte del siglo XX y que la antropología tendió a analizar como parte de las movilidades del campo a la ciudad. En ese contexto, tanto en los estudios migratorios sobre personas mexicanas hacia y en Estados Unidos, como en las investigaciones sobre movilidad rural-urbana, predominó un enfoqué modernista de las migraciones.

Esto significó, siguiendo la crítica que Michael Kearney hace al respecto, que las migraciones del campo a la ciudad fueron vistas bajo una imagen residual y preindustrial del campesinado. En este sentido, se suponía de antemano a los migrantes como personas que invariablemente terminarían por ser integradas a la sociedad de llegada, por lo cual se podían convertir en agentes de cambio social y cultural en sus lugares de origen (Kearney 1996).

Para Garduño, durante esa época, se suponía incluso que los migrantes se guiaban por cálculos de costo y beneficio (2003). Ya sea que estos estudios antropológicos pusieran su énfasis en los elementos microsociológicos o en las dimensiones estructurales, tendían a concebir a los migrantes como actores que, al asimilar los valores modernos de la sociedad urbana o de los Estados Unidos, invariablemente podrían provocar cambios importantes en sus lugares de origen.

Esta fue una perspectiva que predominó desde los mismos estudios fundacionales de Gamio, quien observó que los migrantes mexicanos en Estados Unidos estaban influidos por la "disciplina del trabajo moderno" y por "buenos hábitos laborales",

teniendo incluso más carácter, un nivel cultural más amplio y capacidad de ahorro mayor que sus connacionales en México (Alanís 2003: 994).

Desde entonces las antropologías de y en México ofrecieron una particular antropología filosófica del migrante y de sus posibilidades y alcances. Esto impactó como un modo determinado de hacer los estudios, de imaginar las epistemologías y el trabajo de campo, fortaleciendo una forma metodológica particular de hacer estas investigaciones.

Ejemplo notable de esto fue Gamio, un investigador total que, después de su extenso trabajo en Teotihuacán, terminó por ofrecer un modelo *boasiano* de antropología donde el investigador debía analizar todos —o casi todos— los aspectos de la vida social y cultural, mismos que además de sus impactos científicos, debían ofrecer impactos concretos en la vida de las personas y en su situación.

Posteriormente, a lo largo del siglo XX vimos desarrollarse una gran cantidad de trabajos donde las antropólogas seguían el devenir de pueblos y comunidades en la gran ciudad (Arizpe 1978), o intentaban, en cambio, comprender la forma en que el capital y la industria generaban en pequeñas localidades la atracción irremediable hacia los centros urbanos (Méndez y Mercado 1985). En varias de estas investigaciones fundacionales de la disciplina, el método comparativo fue clave, así como el análisis funcionalista de las sociedades donde todos los elementos del paisaje social debían analizarse como interconectados estructural y funcionalmente (Ravicz 1965).

Como estos estudios se hicieron en un marco de época determinado, dominado por las teorías de la modernización (Kearney 1996), muchas de las preocupaciones éticas y epistemológicas tenían que ver con la urgencia de estudiar sociedades que estaban expuestas al contacto con la sociedad global y a sus valores. La idea de que asistíamos a la pérdida de la cultura y de las costumbres aquejaba a muchos y muchas investigadoras, quienes buscaban afanosamente analizar aspectos que, pensaban, tenderían a desaparecer producto de las migraciones humanas y el contacto cultural. Butterworth (1975), en este sentido, analizó una comunidad indígena expuesta a procesos intensos de migración y, a contrapelo de las lecturas predominantes de la economía, ofreció una lectura basada en los aspectos culturales de la sociedad como elemento explicativo. Esto significa que dio prioridad analítica a la historia local, al papel de las organizaciones sociales y a los ciclos de vida en la comunidad.

Progresivamente, fueron varios antropólogos y antropólogas quienes estudiaron a las poblaciones migrantes en los lugares de llegada, insertos en mercados laborales precarizados y obligados a modificar sus estilos de vida y de consumo. Tanto en unos como en otros estudios, el énfasis siempre fue el comprender

aquellos aspectos microsociológicos insertos en un cuadro más amplio de procesos globales, industriales y de acumulación de capital (Garduño 1989).

Desde entonces y hasta ahora, una gran cantidad de "tradiciones" metodológicas de la antropología y la etnografía han sido muy útiles para quienes nos dedicamos al estudio de las movilidades humanas. La importancia del testimonio, de la voz y de la escucha etnográfica han sido claves: la entrevista en profundidad y, sobre todo, las entrevistas informales, cotidianas y aparentemente anodinas que tenemos con las personas interlocutoras, han sido fundamentales. También han sido indispensables la escucha atenta, la observación detallada y la reflexión progresiva, mismas que quedan plasmadas en las notas de campo, el verdadero laboratorio de la antropología, diría Olivier de Sardan (1995). En todo esto, el "estar allí" y el seguimiento de situaciones, actores, historias y objetos a través de las etnografías multisituadas (Marcus 2001) y multiescalares han sido herramientas siempre presentes y que continúan utilizándose actualmente.

Además de estas "tradiciones" metodológicas, producto de todos los cambios que hemos comenzado a atestiguar, también hemos incorporado nuevas herramientas de trabajo como son las etnografías digitales y el trabajo a través de plataformas *online* (Bénard 2019). En estos espacios digitales suceden muchas cosas en torno a las migraciones, además de que las personas migrantes vuelcan allí gran parte de sus ideas, argumentos y sueños cotidianos. A partir de este tipo de situaciones, llegamos a entender que "el campo" en etnografía, más que algo dado, era una construcción que él y la etnógrafa debían crear y delimitar.

Ahora bien, como todo proceso, la historia de las migraciones se ha modificado en cuanto a sus causas y sus procesos, en sus formas y sus efectos, todo lo cual ha impactado profundamente en las formas metodológicas y epistemológicas de investigar.

Como sabemos en etnografía, los investigadores de terreno nunca están desprovistos de ideas y nociones que los llevan a estudiar determinados temas, a enfocarse en asuntos particulares e incluso en comprenderlos de una manera específica (Layton 1998). En este sentido, desde los años noventa del siglo XX y con más fuerza desde los atentados a las Torres Gemelas en Nueva York en 2001, un amplio conjunto de cambios políticos, securitarios, sociales, culturales y económicos han provocado una enorme desestabilización de nuestras seguridades epistemológicas y metodológicas.

Pasamos, por lo tanto, de analizar comunidades, pueblos y personas en sus tránsitos migratorios a descubrir y crear nuevos territorios de observación etnográfica como lo son las casas de migrantes y los centros de acogida. Se transformaron en claves metodológicas los papeles legales, los documentos para la obtención de asilo y refugio, el análisis del rol y la actuación de las defensoras y de los activistas

legales. Descubrimos, al mismo tiempo, que tan importante como analizar sus historias, era también seguir su devenir frente a las garitas y puertos de entrada a Estados Unidos. De pronto y sin darnos cuenta, comenzamos a seguir caravanas de migrantes, a escuchar a los y las activistas que les defienden. Analizamos la militarización de las fronteras y el enorme gasto en infraestructura, desarrollo científico, y en formas sofisticadas de control que ahora son puestas al servicio de casi todos los gobiernos de la región y que conllevan a nuevas concepciones sobre lo que significan las migraciones y sus actores principales.

Desde este punto de vista, aún no terminábamos de celebrar los enormes aportes de la teoría transnacional para comprender los fenómenos migrantes —una teoría que por cierto fue desarrollada y difundida por la antropología desde fines de los años ochenta (Kearney y Nagengast 1989, Glick, Basch, y Blanc-Szanton 1992)—, cuando las violencias y la precarización en extremo de la vida se tornó en el paisaje predominante de las movilidades humanas. Desde este punto de vista, cobraron inusitada centralidad las caravanas de madres que buscan migrantes desaparecidos, así como los colectivos de búsqueda de migrantes que se fueron conformando en todo México y Centroamérica. Las violencias hacia las mujeres y hacia los cuerpos feminizados de la movilidad se transformaron en asuntos primordiales para investigar y para teorizar sobre el Estado, la seguridad, la sociedad patriarcal y sobre un sinnúmero de otros aspectos fundamentales de la actualidad.

En suma, a partir de una serie de fenómenos como lo fueron los atentados de Nueva York en 2001 y el inicio de la Guerra contra el Narcotráfico en 2006 en México —por citar tan sólo dos situaciones de alto impacto—, las personas migrantes quedaron atrapadas en una red de violencias estructurales, económicas, militares y criminales. Se trató, sin lugar a duda, de fenómenos que marcaron un cambio de época para las migraciones y que permitieron la emergencia de nuevos campos de investigación para la antropología y las ciencias sociales.

Las antropólogas y los antropólogos de la migración se fueron transformando, entonces, en testigos de múltiples situaciones alarmantes. Recogieron testimonios que nos hablaban de la perversidad de un sistema de control migratorio donde se multiplican los abusos de las autoridades así como de actores criminales y grupos empresariales que obtienen beneficios de las personas migrantes (Castro 2020, Hernández 2023).

De esta manera, al darnos cuenta de que trabajamos en contextos y campos violentos y excluyentes, en los estudios migratorios fuimos generando mucha reflexión y análisis sobre las violencias, así como sobre las nuevas formas de gobierno de las migraciones y particularmente acerca de nuestro rol como investigadores e investigadoras.

Así, comenzamos a pensar de forma seria y sistemática sobre la doble dimensión problemática que tenemos como observadores y participantes en terrenos específicos de la etnografía. Nos cuestionamos con más fuerza sobre la reflexividad y sus implicancias, sobre los efectos de nuestro trabajo y las posibilidades de colaborar y asistir de algún modo. Algunos de nosotros nos cuestionamos sobre la necesaria politización de nuestro trabajo académico, y buscamos con insistencia nuevas formas de entender las relaciones de poder en el campo y en la academia. Preguntas como ¿qué hago yo aquí y cómo puede ser útil esta investigación? se tornaron en poco tiempo más que simples interrogaciones existenciales fundamentales.

Desde este punto de vista y mirando hacia la historia de la antropología de las migraciones en México, se puede concluir que, si bien antes la tarea primordial era producir modelos de estudio e interpretaciones convincentes en investigaciones detalladas y holísticas, hoy la tarea se concentra en la deconstrucción conceptual y analítica de las nociones fundamentales.

En efecto, en la actualidad las investigaciones antropológicas ofrecen mucho más un cuestionamiento serio a la noción de Estado nación y su papel en la economía y la sociedad que un modelo acabado para su estudio. Encontramos en las etnografías de la migración, en este sentido, una crítica al concepto de frontera a la vez que una interrogación sobre lo que realmente entendemos por migrante, migración y tránsito. Toda una crítica a la geografía de las movilidades se ha establecido, y junto a ello, un serio cuestionamiento al papel de la ayuda humanitaria, de la ley y de los organismos internacionales.

Hoy en día los campos donde se desenvuelven los estudios de movilidad humana ofrecen ricas posibilidades para desestabilizar e interrogar los conceptos y las metodologías de trabajo en antropología. Nos estamos transformando en científicos sociales incómodos para otras ciencias y para las seguridades epistémicas que se daban por descontadas. Nuestra inconformidad histórica como antropólogas y antropólogos nos ha llevado a establecer novedosas y productivas redes de colaboración y compromiso no sólo con las personas interlocutoras en terreno sino con otros grupos de académicos y científico sociales críticos. Con la pandemia del COVID-19, se crearon a lo largo de nuestro continente y el mundo, muchas redes de académicos y académicas deseosos de encontrar otras formas de colaboración y de politización de nuestro trabajo.[2]

---

2 Ejemplo de esto fue la red (In)Movilidad en las Américas, una amplia alianza de más de 70 académicas y académicos con trabajo en las migraciones en todo el continente, mismos que se organizaron para actualizar constantemente la información sobre las distintas situaciones migratorias del continente durante la COVID-19. Esta iniciativa fue impulsada en principio por Soledad Álvarez Velasco de la Universidad de Illinois Chicago. Algunos investigadores que escriben en esta sección forman parte de esta red. Ver: https://www.inmovilidadamericas.org/.

Buscamos de este modo, de forma frenética y muchas veces creativa, formas distintas para comprender nuevos espacios, personas y actores etnográficos. Nos impusimos como condición fundamental de nuestras investigaciones, aprender a trabajar con instantáneas de la sociedad y la cultura, bajo el compromiso y desafió de establecer formas de estudio multisituado y multiescalar para comprender problemas y hacer la historia de esas problematizaciones. Llevamos, de este modo, hacia el corazón de la disciplina la práctica y el enfoque interseccional como condición ineludible e indispensable en el análisis de estos temas (Crenshaw 1989).

Debido y gracias a todo esto, ofrecemos hoy estudios novedosos y productivos sobre esta serie de problemas, no para simplemente denunciar los abusos y la multiplicación de las violencias. Al contrario, al hacerlo de este modo, todos nosotros intentamos comprender la enorme resiliencia de las personas migrantes, quienes se mueven guiados por horizontes de vida y de lucha. Al trabajar de este modo, buscamos comprender el potencial crítico de las migraciones en el mundo.

En este sentido, hemos llegado a entender que emerge una nueva antropología política y filosófica del migrante y de las migraciones. De acuerdo con esto, la migración no debe entenderse sólo como movimiento ni menos como desplazamiento unidireccional de sur a norte. Al contrario, las migraciones son acciones de movimiento y situaciones de detención. Las personas migrantes más que ser y dejar de serlo, quedan instalados en una situación migratoria permanente, se mueven y regresan, se detienen, continúan y vuelven a detenerse o ser detenidos en geografías de contención determinadas.

Por estas razones, los contemporáneos enfoques en antropología de las movilidades buscan entender los desplazamientos como situaciones donde las personas migrantes son forzadas a hacerlo, pero también cuentan con la agencia y la potencia necesaria para torcer el destino que hasta entonces no les ha sido favorable. Para encontrar el balance necesario en nuestros estudios, incorporar herramientas y perspectivas que den cuenta de las emociones y las afectaciones psicológicas ha sido clave, así como lo es combinar técnicas y herramientas de cuidado y de primeros auxilios psicológicos que se presentan no como una alternativa sino como una demanda central en toda investigación sobre las migraciones. Por ello, la colaboración se ha transformado en una palabra central del horizonte ético, académico y científico de nuestro trabajo.

Un poco de historia sobre los estudios antropológicos de la migración en México

En los cien años que llevamos desde los primeros estudios sobre migración de Manuel Gamio, muchas investigaciones se han realizado desde la antropología y desde diferentes centros de estudio del país. Hacer un recuento de todas ellas excede con mucho los límites de esta introducción. Nos tomaremos la libertad de mencionar ciertos trabajos con el fin de ilustrar los cambios y avances de la disciplina.

Como hemos señalado antes, con Gamio se inicia una época de investigaciones antropológicas al ser el primer mexicano en realizar este tipo de estudios. Sin embargo, en la misma época y durante el siglo XX, muchos investigadores norteamericanos vieron en las migraciones de mexicanos a Estados Unidos un campo fértil para realizar análisis y escribir etnografías.

En este contexto, está el importante artículo de Redfield (1929) donde analiza los antecedentes de la migración mexicana a Estados Unidos. Este texto fue posible gracias al trabajo de campo que el mismo Redfield realizó en Chicago entre los años 1924 y 1925, de ello dan cuenta Patricia Arias y Jorge Durand (2008) en su libro *Mexicanos en Chicago. Diario de campo de Robert Redfield*, un documento muy recomendable donde vemos cómo el joven antropólogo observaba e interactuaba con comunidades de mexicanos en Chicago.

Posterior a la Segunda Guerra Mundial el interés en la migración mexicana por parte de investigadores norteamericanos continuó, con autores como Manning Nash, Oscar Lewis, George Foster, Ralph Beals, Eric Wolf, entre otros, tal como se consigna en el trabajo de Plascencia (2014). Este interés aumentó en los años 70 y 80 del siglo pasado con importantes intercambios con sus colegas de México y donde se sentaron las bases de intereses compartidos y enfoques intercambiables entre estas academias.

Temas fundamentales de esa época fueron, como lo señala Alanis (2003), los problemas de nacionalidad, las transformaciones en el idioma español y el desarrollo de la cultura y el folklore mexicano en Estados Unidos. Tal como ocurría en África por aquella época y como lo documentaron los estudios de Gluckman (1955) sobre las migraciones de africanos a las regiones mineras de la actual Sudáfrica, el interés antropológico residía en la observación de los impactos que estaba provocando la migración en los lugares de origen de los migrantes y en los cambios que ellos mismos experimentaban en su contacto con las sociedades urbanas y de Estados Unidos, en el caso de nuestro continente.

En México fueron muy importantes las investigaciones que continuaron analizando las preocupaciones de Gamio pero que incorporaron sus propias perspectivas, como

los estudios realizados por Lourdes Arizpe (1978). Esta importante antropóloga analizó la migración de campesinos mazahuas a la Ciudad de México, enfatizando la observación de los procesos locales e individuales pero insertos y en interacción con procesos mayores de industrialización y urbanización; su trabajo no sólo nos dejó pautas importantes sobre cómo realizar un detallado trabajo etnográfico e histórico, sino que nos proveyó de un modelo teórico y metodológico de interpretación.

Patricia Arias (2002) menciona que este tipo de trabajos fueron parte de una tendencia entre los años 1970 y 1980 donde las investigaciones cuestionaban las relaciones entre el campo y la ciudad a partir de los procesos migratorios. En su perspectiva, las antropologías por entonces giraron del estudio de comunidad y todos los fenómenos existentes en los contextos rurales, al estudio de la ciudad y de la formación de enclaves migratorios en las urbes.

En la misma línea que Arizpe, pero con matices diferentes, Leticia Méndez y Mercado (1985) realizó su trabajo de campo en los años setenta bajo la influencia de las perspectivas materialistas y estructurales en antropología. Fruto de ello, nos ofrece un estudio donde quiere demostrar que existe una constante interacción entre un modo de producción indígena y otro capitalista, de acuerdo con el cual, el segundo extrae valor desde el primero. Como las antropólogas de su época, Méndez y Mercado quería entender hacia dónde marchan las sociedades indígenas en el marco de la penetración del capitalismo en el campo. Por esto, ella propone que los pueblos indígenas de México dependen casi totalmente de su vinculación con el sistema capitalista, razón por la cual la migración aparece, desde su perspectiva, como una decisión involuntaria, una decisión sobre la cual no tienen más remedio que sumarse.

Es interesante observar cómo en los dos últimos estudios mencionados aparece una constante tensión que estará presente en las investigaciones sobre migración hasta el día de hoy, nos referimos a la tensión existente entre poner el énfasis en los aspectos microsociales, locales o comunitarios, o caso contrario, hacerlo en las cuestiones estructurales y más amplias de la sociología. Esta paradoja será clave y como venimos explicando, la encontraremos hasta las investigaciones actuales.

Junto a estas investigaciones, los años ochenta verán florecer estudios centrados en lo que ocurre con las poblaciones migrantes en los lugares de llegada, tal es el caso del trabajo de Garduño (1989), quien analizó la presencia de pueblos indígenas migrantes en el norte de México, concretamente en Baja California y la economía agrícola altamente productiva de esta región. El autor sigue el caso de campesinos migrantes que ahora se han transformado en asalariados y observa con preocupación su constante proletarización y descampesinización. Por estas razones, este autor concluye que "[…] la migración es un mecanismo de incorporación de indígenas al capitalismo" (Garduño 1989: 192).

Para la misma década de los ochenta, la antropología va a alcanzar enorme notoriedad teórica y etnográfica al irrumpir en los estudios migratorios por medio de la teoría transnacional. Esto comienza en Estados Unidos pero con rápidos efectos en la antropología mexicana. Michael Kearney había estudiado a poblaciones indígenas mexicanas en California y se dio cuenta que lejos de vivir una simple integración a la sociedad norteamericana, ellos persistían en sus vínculos y relaciones con sus comunidades de origen. En este marco, el antropólogo propone el concepto de *comunidad transnacional* para destacar que estas sociedades no podían definirse por los acotados márgenes de su localidad, sino que debían entenderse como sociedades viviendo en más de un territorio y un Estado nación (Kearney 1996).

Desde entonces, una amplia cantidad de antropólogos y antropólogas en México realizarán estudios bajo esta perspectiva haciendo aportaciones a los estudios migratorios (Rouse 1989, Besserer 1999, Castro 2005, Gil 2006, Hirai 2009). Para Garduño (2003) la perspectiva transnacional dotó a pueblos, comunidades y a personas concretas, de agencia, la capacidad de transformar sus espacios creando densos sistemas sociales en contextos muy distintos a los de la localidad de origen.

Un punto alto en el desarrollo de esta teoría le corresponde al equipo que conformaron Federico Besserer de la UAM Iztapalapa y Michael Kearney de UC Riverside (Besserer y Kearney 2006), quienes desde estudios de caso bien documentados y con el acompañamiento de estudiantes mexicanos y norteamericanos lograron producir una serie de importantes estudios orientados por la teoría transnacional.

Varias publicaciones surgieron con la llegada del fin del siglo y el comienzo del nuevo milenio, mismas que confirmaron la utilidad de esta perspectiva y la fuerte irrupción de la antropología al debate sobre las migraciones. En este contexto, podemos mencionar la destacada compilación de trabajos realizada por Gail Mummert en *Fronteras fragmentadas* (1999) donde encontramos 28 capítulos (muchos de ellos construidos desde la antropología y bajo la perspectiva transnacional) con autores como Federico Besserer, Mariángela Rodríguez, Michael Kearney, Gail Mummert, Judith Boruchoff y Françoise Lestage.

Con el paso de los años vendrían otras compilaciones que, si bien no estaban todas orientadas desde el transnacionalismo, confirmaban la preeminencia de la antropología y principalmente de las etnografías como fuente fundamental para documentar y analizar los procesos migratorios[3]. En este sentido, podemos

3 Como los lectores podrán ver más adelante, por la presencia cada vez más frecuente del crimen en las migraciones actuales, el interés por el estudio de las comunidades transnacionales se ha desplazado al énfasis en los estudios de violencia en las movilidades humanas. La perspectiva transnacional, en este sentido, no ha dejado de ser de valor para

mencionar el libro sobre migración indígena coordinado por Jonathan Fox y Gaspar Rivera Salgado (2004) en donde volvemos a encontrar estudios antropológicos sobre el tema. A ellos se sumaría el libro sobre migración de poblaciones mixtecas escrito por Sylvia Escárcega y Stefano Varese en 2004. También tenemos el libro *El país transnacional* coordinado por Marina Ariza y Alejandro Portes (2007) en donde encontramos aportaciones desde la etnografía y la antropología; y, de manera importante, está el número especial de la revista Desacatos coordinado por Fortuny y Hirai (2014). La lista de estudios es larga pues a ella se suman las tesis de pre y posgrado así como los innumerables artículos, todos los cuales demuestran la enorme importancia de las antropologías para leer y proponer análisis sugerentes y novedosos sobre los problemas asociados a las movilidades humanas.

Sin embargo, con el cambio de siglo se fueron dando cambios importantes en cuanto a las políticas migratorias en el mundo y a la propia naturaleza de los procesos de movilidad humana, muchas cosas se transformaron y varias de ellas eran el resultado de procesos que se venían acumulando desde algunos años antes. Clave de estas transformaciones fue el año 1994 cuando comienza la Operación Guardián *Operation Gatekeeper* y el cierre fronterizo entre México y Estados Unidos.

Esta política norteamericana dio comienzo a la militarización de la frontera puesto que implicó la construcción de un muro en distintas partes de la frontera junto al uso de tecnología y de numeroso personal destinado al control y a la vigilancia fronteriza. Las acciones desplegadas por el gobierno de Estados Unidos se basaron en la noción de "prevención por disuasión", lo cual suponía que al establecer controles más eficientes en la frontera, los migrantes desistirían en su intento por llegar a ese país. Sin embargo, contrario a esos resultados esperados, esta nueva política llevó a las personas a realizar cruces en zonas más peligrosas, con lo cual aumentaron las muertes y el número de migrantes desaparecidos.

Todo ello generó una amplia literatura sobre las relaciones entre violencia y migración y obligó a las y los antropólogos mexicanos de México a buscar formas de incorporar y entender los procesos de desplazamiento, siempre en contextos de violencia y exclusión. En la actualidad, y no sólo en México sino en muchas latitudes del planeta, el éxodo de poblaciones amenazadas por guerras, conflictos, actuaciones en complicidad de criminales y autoridades y crisis ambientales, ha marcado una época donde quienes migran lo hacen también para huir de situaciones de muerte; esto ha transformado las situaciones legales de las personas migrantes, quienes solicitan protección internacional bajo la figura del asilo o el refugio como única vía para poder obtener papeles legales.

---

la antropología pero ha disminuido su centralidad analítica. Ejemplos de trabajos recientes que fueron elaborados o que discuten con la perspectiva transnacional son los de Caglar y Glick (2011), Tavernelli (2011) y Klein y Aranzazu (2017).

Por supuesto todo esto ha impactado la producción de literaturas antropológicas y nos ha llevado a muchos de nosotros a transformarnos en especialistas en temas de violencia; como en otros años, ahora también la coproducción de las antropologías mexicanas y norteamericanas ha sido clave. Por ejemplo, Nicholas de Genova ha trabajado con antropólogos mexicanos y de Latinoamérica, escribiendo varios trabajos que han impactado en los estudios de muchos de nosotros (De Genova 2005). Otros antropólogos norteamericanos que han tenido un profundo impacto en los estudiosos y estudiosas mexicanas de la migración son Josiah Heyman, Leo Chávez y Jeremy Slack, tan solo por mencionar a algunos.

Muchas de las escuelas de antropología en México están todos los años produciendo importantes investigaciones con estudios sobre estos temas, en este recuento, destacan las investigaciones y tesis de posgrado que se han realizado en las distintas unidades del CIESAS en México, con el trabajo de antropólogas como Séverin Durin, Susan Valentin, Carolina Rivera Fárfan, Alejandra Aquino y Hiroko Asakuro, para señalar a algunos ejemplos.

Se suman a estas escuelas de pensamiento antropológico sobre las movilidades humanas, las distintas investigaciones que se han estado produciendo en el ColMich, a través del Observatorio regional de las migraciones y la Línea de migración, movilidades y procesos transnacionales; en esta institución se han estudiado distintas facetas de los fenómenos migratorios como son las organizaciones de oriundos, las fiestas patronales transnacionales y el Programa Bracero.

Producto de todo este trabajo, en México se publican año tras año, investigaciones sugerentes para la antropología de las movilidades humanas, por ejemplo, Castro, Agudo y Bourgeois (2024) han publicado un libro sobre el control migratorio y sus violencias, en el cual se conjuntan varios capítulos construidos a partir de estudios de caso y de etnografías sobre estos procesos. Córdova Morales de CIESAS (2023) ha realizado, por su parte, estudios sobre estos temas en México y también en Lesbos, Grecia y en Túnez. Con esto vemos que hay un interés creciente por utilizar los métodos comparativos de la antropología para contrastar lo que pasa en este continente y en otras latitudes como son las fronteras de Europa.

Una amplia gama de estudios sobre colectivos de búsqueda de migrantes desaparecidos ha surgido con esto, con autoras y autores como Salazar, Fernández y Cordero (2022); Martínez (2022); Gerardo-Pérez (2020), entre muchos otros. Esto confirma que, producto de las múltiples violencias que hacen parte del contexto de vida de las personas migrantes, las migraciones y el fenómeno de la desaparición están más unidos que nunca, en ese marco, la reflexión sobre el papel de las madres buscadoras se ha transformado en un aspecto central de las investigaciones.

Debido a situaciones emblemáticas de desaparición y masacre de migrantes en tránsito por México, como los casos de Cadereyta, Nuevo León y San Fernando, Tamaulipas, varias antropólogas han estado realizando investigaciones y peritajes para colaborar con los colectivos de búsqueda. Tal es el caso del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF), con investigadoras como Carolina Robledo y May-ek Querales Mendoza.

En Estados Unidos varios antropólogos han estado realizando investigaciones que dan cuenta de migrantes desaparecidos en la frontera con importantes irrupciones en el espacio público a través de instalaciones en museos y centros de exposición. Jason de León es uno de los antropólogos destacados en este tipo de estudios y su trabajo con objetos dejados por migrantes en el desierto de Arizona ha tenido mucha resonancia en este lado de la frontera.

Un área complementaria de estudios migratorios en la actualidad lo constituyen las investigaciones sobre las violencias hacia las mujeres y los cuerpos feminizados en los desplazamientos humanos, inspiradas, entre otras, en antropólogas como Rita Segato, varias investigadoras en México han puesto el acento en estas investigaciones no para observar el papel de ellas como simples víctimas de la situación sino como personas con agencia y activismo en la transformación de su propia situación de vida (Asakura y Torres 2019).

La lista actual de temas en las investigaciones antropológicas en torno a las movilidades humanas podría ser muy larga, por ejemplo, innumerables estudios dan cuenta de la situación de las niñas, niños y adolescentes en la migración, destacando las particularidades de su experiencia y transformando a estos temas en un capítulo clave de los estudios contemporáneos sobre migración (Glockner 2022). Otras investigaciones han puesto atención en los fenómenos colectivos de desplazamiento a través de las caravanas de migrantes (Ruiz y Varela 2020), mientras otras tantas analizan el papel de los jóvenes en la movilidad como en la contención migratoria (Salord 2023). En otros estudios, por último, encontramos análisis de poblaciones indígenas zapatistas, ahora repartidas en la geografía migratoria de Estados Unidos (Aquino 2013).

Como hemos visto en este breve e insuficiente balance de estudios antropológicos sobre migración, nuestra historia de 100 años es una historia rica y productiva. La antropología ha demostrado, a través muchas de las investigaciones citadas y de otra importante cantidad de autores y autoras, su productividad analítica y teórica; las etnografías, en este contexto, se han vuelto metodologías verdaderamente reveladoras y con gran capacidad de aporte para la comprensión de estos fenómenos.

Organización de los capítulos de la sección

Con esta introducción a la sección sobre migraciones hemos querido situar el orden y la magnitud de transformaciones en los estudios sobre movilidad humana en México desde sus diferentes antropologías. Nuestra intensión ha sido destacar la enorme riqueza de posibilidades que ofrece el campo de los estudios de las migraciones, pero también los importantes retos que esto supone.

Para organizar esta sección hemos invitado a jóvenes investigadores e investigadoras, dentro de una amplia gama de posibilidades, porque estamos convencidos de que los aportes de los y las jóvenes investigadoras es fundamental. En sus trabajos, podrán ver las y los lectores, una rica combinación de enfoques, de creatividad metodológica para estudiar sus temas de interés y de genuinas dudas y autocríticas que cada uno se hace a lo largo de su trabajo de campo y del momento de la escritura.

Hoy en día, investigar estos temas compromete una seria discusión sobre nuestros conceptos fundamentales y sobre nuestras formas de investigar. Los asuntos migratorios, qué duda cabe, se han vuelto temas polémicos en casi todos los países y en casi cada proceso electoral donde candidatos de todos los colores alegan contar con las soluciones necesarias para enfrentar "los problemas migratorios". Como académicos, es urgente que nos adelantemos a estos debates para entender primero, de qué cosas hablamos cuando pensamos en las migraciones actuales y, en segundo lugar, para ofrecer a la sociedad lecturas críticas y propositivas para estos temas.

Por supuesto las movilidades humanas en nuestra perspectiva no son un problema ni tampoco nos sumamos a la idea de que vivimos una crisis migratoria o de refugio, tal como la han difundido y definido gobiernos y medios de muchos países. Las personas migrantes, en su gran mayoría, son una riqueza humana y demográfica que necesitan las economías del norte global; ellos y ellas son seres humanos con sueños y con planes migratorios que buscan mejorar sus situaciones y las de sus seres queridos. Los Estados y los gobiernos, en cambio, desde hace bastantes años vienen construyendo la idea de que los migrantes afectan nuestra seguridad nacional y que son ellos mismos un peligro para nuestras comunidades y familias. Nadie elige donde nacer, pero sí podemos escoger salir de las graves y excluyentes situaciones que vivimos optando por la migración como uno de los únicos recursos disponibles. Esta sección es una invitación para conocer lo que hacemos en México frente a estos temas y para relevar la importancia teórica y etnográfica de hacer este tipo de investigaciones.

Los siguientes son cuatro capítulos que ofrecen estudios de caso y reflexiones metodológicas que pueden ser leídos como piezas que ilustran el valor de la antropología de las movilidades humanas. El primer texto viene de la mano de

Sergio Salazar Araya, un joven antropólogo costarricense que estudió su doctorado en antropología en México y que, como muchos jóvenes investigadores, siguió el devenir de migrantes centroamericanos por México. Su trabajo nos invita a observar los desafíos metodológicos y epistemológicos de hacer investigaciones en torno a temas tan sensibles de la actualidad migratoria como lo son el trabajo con colectivos de madres que buscan a migrantes desaparecidos, por desgracia, uno de los temas que se ha vuelto central en los últimos 15 años precisamente por la proliferación de violencias y de afectaciones que impactan en las vidas migrantes.

El capítulo siguiente es de Pedro Roa Ortega, un joven antropólogo mexicano que, luego de formarse como etnógrafo en México, comenzó su doctorado en antropología en la Universidad de Toronto, Canadá. Pedro nos propone un sugerente trabajo para escuchar lo que nos tienen que decir jóvenes migrantes africanos que llegan a la frontera norte de México con la esperanza de cambiar sus vidas. La atención que coloca este investigador es justamente en torno a la dimensión religiosa de estos jóvenes, quienes se guían a lo largo de peligrosas rutas y enfrentan hostiles autoridades migratorias de distintos países, con el fin de huir de las guerras y las violencias para alcanzar un mejor destino. "Dios me puso aquí" o "Dios sabe lo que tiene reservado para mí" se transforman en poderosas expresiones en las que se detiene este autor, demostrando con su trabajo el valor del testimonio y la importancia de la atenta escucha que todo etnógrafo debe tener.

El tercer trabajo es una propuesta de Rasha Salah, joven estudiante del doctorado en antropología de la Universidad Iberoamericana que tiene en los niños, niñas y adolescentes una atención fundamental. Rasha es una mujer siria que en México obtuvo sus papeles como refugiada. Su lugar privilegiado de observación, sin embargo, es un fuerte compromiso intelectual y sobre todo emocional por entender situaciones que en su país de origen marcaron su vida y que en el nuestro, le permiten entender aunque sea en parte todo lo vivido. A pesar de que su texto no es un documento autoetnográfico, tiene mucho de reflexividad como recurso metodológico fundamental.

El último trabajo le corresponde a Eric Oliver Luna González, otro joven estudiante, esta vez del doctorado en antropología de la UAM Iztapalapa. Eric nos ofrece en esta sección una discusión metodológica y autoetnográfica luego de sus largas temporadas de campo en las casas de migrantes. A través de su capítulo, podemos comprender las paradojas y las dificultades que ofrece el trabajo en este tipo de espacios, lugares completamente nuevos para la antropología y que hace 30 años no existían como tales. Hoy en día, sin embargo, las casas de migrantes y los albergues y centros de acogida se han vuelto en territorios etnográficos fundamentales para la investigación antropológica.

Nos disculpamos por no haber podido, con esta introducción, abrazar todas las investigaciones que año con año producimos en nuestro país, México es rico en sus historias antropológicas y esperamos haber estado a la altura de la empresa que nos hemos propuesto.

Referencias bibliográficas

Alanis, Fernando Saúl. 2003. Manuel Gamio: el inicio de las investigaciones sobre la inmigración mexicana en Estados Unidos. *Historia Mexicana*. LII: 979-1020.

Aquino, Alejandra. 2013. *De las luchas indias al sueño americano. Experiencias migratorias de jóvenes zapotecos y tojolabales en Estados Unidos*. México: CIESAS-UAM Xochimilco.

Arias, Patricia. 2002. Hacia el espacio rural urbano; una revisión de la relación entre el campo y la ciudad en la antropología social mexicana. *Estudios Demográficos*. 50: 363-380.

Arias, Patricia y Durand, Jorge. 2008. *Mexicanos en Chicago. Diario de campo de Robert Redfield*. Guadalajara: UdeG- Colsan.

Ariza, Marina y Portes, Alejandro (comp.). 2007. *El país transnacional, migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México: UNAM-IIS.

Arizpe, Lourdes. 1978. *Migración, etnicismo y cambio económico*. México: El Colegio de México.

Asakura, Hiroko y Torres Falcón, Marta (eds.). 2019. *Entre dos fuegos: Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. México: CIESAS.

Bernard, Silvia M. 2019. *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. San Luis Potosí: UAA-Colsan.

Besserer, Federico. 1999. Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional. En: Gail Mummert (ed.), *Fronteras fragmentadas*. pp. 215-238. Zamora: ColMic-CIDEM.

Besserer, Federico y Kearney, Michael (ed.). 2006. *San Juan Mixtepec. Una comunidad transnacional ante el poder clasificador y filtrador de las fronteras*. México: Juan Pablos-F. Rockefeller-UAM- UC Riverside.

Butterworth, Douglas. 1975. *Tilantongo: comunidad Mixteca en transición*. México: INI-SEP.

Çaglar, Ayse y Glick Schiller, Nina (comps.). 2011. *Locating Migration: Rescaling Cites and Migrants*. Ithaca: Cornell University Press.

Castro Neira, Yerko. 2020. Fabricar a personas ilegales por medio de la ley. *Condition humaine / Conditions politiques*.(1). http://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=122

_____. 2005. Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos. Pol*ítica y Cultura*. 23: 182-194.

Castro Neira, Yerko, Agudo Sanchíz, Alejandro y Bourgeois, Catherine (eds.). 2024. *Movilidades humanas en crisis. Estudios comparados en las fronteras de las Américas y Europa*. México: IBERO.

Córdova Morales, Edgar. 2023. "Luchas fronterizas por la movilidad y la vida. Una etnografía sobre regímenes fronterizos, migraciones y racismo en Túnez". Tesis de doctorado. Antropología. CIESAS. México.

Crenshaw, Kimberle. 1989. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine. Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*. 1: 139-167.

De Genova, Nicholas. 2005. *Working the Bounderies: Race, Space and "Illegality" in Mexican Chicago*. Durham: Duke University Press.

Durand, Jorge. 2016. *Historia Mínima de la migración México-Estados Unidos*. México: Colmex.

Escárcega, Sylvia y Varese, Stefano (comps.). 2004. *La Ruta Mixteca*. México: UNAM-PUMNM.

Fortuny, Patricia y Hirai, Shinji 2014. Migración México/Estados Unidos en la década de crisis. *Desacatos. Revista De Ciencias Sociales*. 46: 6-11.

Fox, Jonathan y Rivera, Gaspar (eds.). 2004. *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*. Zacatecas: UAZ-UC Santa Cruz.

Gamio, Manuel.1969. El inmigrante mexicano. México: UNAM-IIS.

_____. 1930. *Mexican Immigration to the United States: A Study of Human Migration and Adjustment*. Chicago:University Chicago Press.

Garduño, Everardo. 2003. Antropología de la frontera, la migración y los procesos transnacionales. *Frontera Norte*. 15(30): 65-89.

_____. 1989. *Mixtecos en Baja California. El caso de San Quintín*. Tijuana: UABC.

Gerardo-Pérez, Sandra. 2020. Enfrentar la gubernamentalidad migratoria: las Caravanas del éxodo desde la mirada de familiares de hondureños desaparecidos en la ruta migratoria. *EntreDiversidades*. 7(1): 130-154.

Gil, Rocío. 2006. *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. México: Editorial Juan Pablos.

Glick Schiller, Nina, Basch, Linda y Blanc-Szanton, Cristina. 1992. "Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration". En: Nina Glick Schiller, Linda Basch y Cristina Blanc-Szanton (eds.), *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. pp. 1-24. Nueva York: Annals of the New York Academy of Sciences.

Glockner, Valentina. 2022. "If They Catch Me Today, I'll Come Back Tomorrow": Young Border Crossers'Experiences and Embodied Knowledge in the Sonora-Arizona Borderlands. En: Alejandra Josiowicz y Irasema Coronado (eds.), *Young Border Crossers' Experiences and Embodied Knowledge in the Sonora-Arizona Borderlands*. pp. 126-151. Tucson: University of Arizona Press.

Gluckman, Max. 1955. *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell.

Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense (GIASF). https://www.giasf.org/. (05/08/2024).

Hernández Hernández, Oscar Misael. 2023. Haitianos solicitantes de asilo a Estados Unidos en tránsito por Matamoros. *Huellas de la Migración CIEAP/UAEMéx*. 8(15): 37-70.

Hirai, Shinji. 2009. *Economía política de la nostalgia: Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos Editor.

(In) Movilidad en las Américas COVID-19. https://www.inmovilidadamericas.org/. (10/01/2024).

Kearney, Michael. 1996. *Reconceptualizing the Peasantry. Anthropology in Globa Perspective*. Boulder: Westview Press.

Kearney, Michael y Nagengast, Carole. 1989. Anthropological perspectives on Transnational Communities in Rural California. *Working Group of Farm Labore and Rural Poverty. Working Paper 3*. Davis: Institute for Rural Studies-University of California.

Klein, Juan Luis y Aranzazu, Mauricio. 2017. Los mexicanos en Montreal: ¿Una comunidad transnacional? *Economía, sociedad y territorio*. XVII(53): 1-33.

Layton, Robert. 1998. *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marcus, George. 2001. Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*. 22: 111-127.

Martínez Castillo, Gabriela. 2022. Investigando con familiares de migrantes desaparecidos: de objetos/sujetos de estudio a coproductores de conocimiento. *Alteridades*. 31(62): 57-69.

Méndez y Mercado, Leticia. 1985. *Migración: Decisión involuntaria*. México: INI.

Mummert, Gail (ed.). 1999. *Fronteras Fragmentadas*. México: ColMich-CIDEM.

Olivier de Sardan, Jean-Pierre.1995. La politique du terrain. Sur la production des données en anthropologie. *Enquête*. 1: 1-30.

Plascencia, Luis F.B. 2014. Mexican migration to the United States. *Oxford Bibliographies*. https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780199766567/obo-9780199766567-0082.xml

Ravicz, Robert. 1965. *Organización social de los mixtecos*. México: Instituto Nacional Indigenista.

Redfield, Robert. 1929. The Antecedents of Mexican Immigration to the United States. *American Journal of Sociology*. 35(11): 433-438.

Roger Rouse, 1989. Mexican Migration and the Social Space of Post-modernism. *Diáspora*. 1: 1-21.

Ruiz Lagier, Verónica y Varela Huerta, Amarela. 2020. Caravanas de migrantes y refugiados en tránsito por México: el éxodo de jóvenes hondureños que buscan, migrando, preservar la vida. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*. 7(1): 92-129.

Salazar Araya, Sergio, Fernández Alvarado, Diana y Cordero Camacho, Daniela. 2022. El fenómeno de la desaparición de personas migrantes centroamericanas. Reflexión sobre su conceptualización a partir de dos casos empíricos. *Revue Internationale d'Anthropologie du Politique*. 3. https://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=718.

Salord, Michelle. 2023. "Mobilités humaines au Mexique et en Mesoamérique: économies relationnelles et affectives dans des contextes incertains". Tesis de doctorado. Antropología y Sociología. Université Paris. París.

Tavernelli, Romina Paola. 2011. *El enfoque transnacional de las migraciones y el desafío de un análisis integral que tome la percepción de los nativos como parte del proceso*. Buenos Aires: CLACSO.

Wolf, Eric. 1993. *Europa y la gente sin historia*. Agustín Bárgenas (trad.). Buenos Aires: FCE.

Reflexividad etnográfica en el estudio de la migración centroamericana en tránsito por México entre 2013-2018

Sergio Salazar Araya[1]

Introducción

El presente capítulo tiene por objetivo reflexionar, a partir de una experiencia concreta de investigación sobre la (re)producción social de la migración centroamericana irregularizada en tránsito por México entre 2013-2018, sobre los desafíos e implicaciones de estudiar el tema, particularmente con relación a sus alcances éticos, teóricos y metodológicos. Con esto, se apunta a contribuir a la reflexión colectiva sobre los alcances, límites y necesidades de transformación de la práctica etnográfica y el conocimiento antropológico respecto de los procesos de movilidad humana irregularizada en tránsito por el corredor Centroamérica–México–Estados Unidos.

Actualmente, frente al tema de la movilidad y la migración irregularizada parece urgente un nuevo proceso de emancipación de la disciplina antropológica respecto de sus formas y lógicas institucionales. Así lo indican los alcances sociales, políticos, económicos y culturales del fenómeno de la movilidad migratoria irregularizada a nivel global en la actualidad (Castles 2014; Weber y Tazreiter 2021), así como los efectos humanos, económicos y sociales tanto de las sistemáticas y permanentes formas de violencia criminal extractiva y explotadora, y las respuestas de la mayor parte de los estados y regiones del mundo en términos de la gestión migratoria desde modelos de contención, securitización, control y criminalización (Domenech 2021, Navarro 2021; Castillo 2022, Rizzo 2022, París 2022, Hernández y Quijas 2023, Cárdenas 2023, Pécoud y Thiollet 2023). Esto implica preguntarse tanto

1 Doctor en Antropología Social, sus temas de interés son democracia, políticas de seguridad y procesos de democratización en Centroamérica, Migración y movilidad centroamericana, modelos punitivos, políticas penitenciarias y población penal juvenil en Costa Rica. Es docente de la Escuela de Ciencias Políticas, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP) y director del doctorado en Gobierno y Políticas Públicas en la Universidad de Costa Rica.

por el lugar de la etnografía respecto del fenómeno de la migración (Urruzola 2019, Varela 2023, Romano y Varela 2023), así como por el sentido que tiene la migración, como concepto ordenador o palabra clave (De Genova y Tazzioli 2022) dentro del campo de la antropología y las ciencias sociales.

Las reflexiones desarrolladas en este capítulo buscan aportar en esa orientación de identificar, desde un ejercicio de abstracción fundamentada y de reflexividad crítica, posibles líneas aporéticas o nudos que podrían orientar algunas de estas importantes transformaciones. El capítulo se divide en cinco apartados: el primero reconstruye parte de la experiencia etnográfica, el segundo elabora algunos aspectos importantes sobre la forma en que dicha experiencia permitió definir un objeto de estudio y su problematización; el tercer acápite reflexiona sobre algunas posibles salidas teóricas y analíticas que se derivan de lo anterior, mientras que, el cuarto se concentra en los dilemas epistémicos, éticos y políticos asociados a la experiencia etnográfica y de investigación.

La experiencia etnográfica

El proceso de investigación en el que se fundamentan las siguientes reflexiones inicia en el año 2013 en Honduras, específicamente en la capital, en la ciudad de El Progreso (departamento de Yoro) y en la región de Bajo Aguán al norte del país. Me había trasladado al país a finales de noviembre desde México donde me encontraba realizando estudios doctorales para encontrarme con un colega (León y Salazar 2016), que justo terminaba su trabajo de campo sobre el conflicto por la tierra y las formas de organización campesina en esa región (León 2015 y 2023).

El objetivo de mi visita era realizar una primera aproximación exploratoria para valorar y tomar decisiones sobre el trabajo de campo a realizar en el marco mi tesis doctoral de antropología social, sobre la producción social de la migración centroamericana en tránsito por México. Honduras era uno de los países de la región que presentaba uno de los crecimientos más pronunciados y acelerados en la migración irregular, además de caracterizarse por la tendencia histórica de hombres en edad productiva, así como grupos familiares, mujeres, niños y niñas (UNHCR 2015, Anguita y Sampó 2021, Cruz 2023, ACNUR 2015, Prado 2017).

Adicionalmente, en ese país convergían algunas de las principales organizaciones de la sociedad civil que trabajaban en el acompañamiento, defensa o investigación en torno al fenómeno de la migración irregularizada, muchas vinculadas a la Pastoral de Movilidad Humana de la Iglesia católica, al Servicio Jesuita con Migrantes o a otros sectores de la sociedad civil; entre estos destacaban las organizaciones de familiares de personas migrantes desaparecidas en la ruta, un aspecto del fenómeno sobre el que había escuchado poco.

Mi experiencia de investigación previa había sido sobre las políticas de seguridad para el "combate" a las pandillas juveniles en El Salvador durante el gobierno de Francisco Flores (Salazar 2007 y 2020), una rara experiencia producto de la mezcla de la necesidad por un acercamiento más microsocial y etnográfico con la mirada al "objeto" y la necesidad de pensar y analizar el asunto en el marco (a veces *cajonero*) de la perspectiva disciplinaria de la ciencia política. En este proceso quedó abierta una nueva necesidad: la de procurar un acercamiento más empático a los alcances políticos de los fenómenos y procesos que me interesaban, no en términos de simpatía o sensibilidad, sino de cómo producir una mirada politológica con textura etnográfica.

Las casi cinco semanas en Honduras decantaron sin mucho problema la decisión: iniciaría mi trabajo de campo en ese país. Con apoyo del CONACyT, el Programa de Asuntos Migratorios de la Universidad Iberoamericana de México y de la Red Jesuita con Migrantes Centroamérica, pude garantizar los recursos para una estancia de cinco meses en ese país, entre marzo y agosto de 2014. Durante esos meses conocí una gran diversidad de actores y procesos vinculados al fenómeno migratorio que me resultaban muy interesantes y sobre los que intentaba mantener un registro sistemático. No obstante, mi vínculo con las integrantes del Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos de El Progreso (COFAMIPRO), especialmente con Edita Maldonado, Alba Ortiz, Marcia Martínez, Rosa Nelly Santos y Letty Martínez, se fue fortaleciendo a un ritmo particularmente acelerado.

Entraron en juego afectos difíciles de reconocer de inmediato, más aún de comprenderlos y darles un lugar de sentido dentro de esa primera experiencia etnográfica (Salazar 2019). Tal vez yo buscaba más que sólo una respuesta a mi pregunta de investigación, el asunto es que me encontré con una búsqueda tan potente que capturó casi toda mi atención. Alquilé un lugar pequeño a unas cuatro cuadras de las oficinas del COFAMIPRO, en el centro de El Progreso, muy cerca también de las instalaciones del Equipo de Reflexión, Investigación y Comunicación del Servicio Jesuita y de las oficinas de la Pastoral de Movilidad Humana. Por medio del COFAMIPRO conocí también la experiencia de lo que luego sería el Comité de Familiares de Migrantes Desaparecidos del Centro de Honduras (COFAMICENH), pero que en ese momento era aún un colectivo de familias de personas desaparecidas que estaban entre las posibles víctimas de la masacre de Cadereyta en 2012 (Salazar 2020).

Desde el inicio de mi vinculación, el acuerdo con los comités fue apoyar en los procesos de documentación de casos de personas migrantes desaparecidas, que prácticamente todas las semanas personas familiares o conocidas llegaban a denunciar ante las organizaciones, ya fuera como complemento o como alternativa

a las denuncias ante instancias oficiales.[2] Eventualmente participé de procesos diversos, desde acompañamientos a familiares durante procesos de repatriación de familiares fallecidos (Salazar 2018), hasta la recepción y atención cotidiana de personas deportadas desde Estados Unidos en el Centro de Atención de Migrantes Retornados (CAMR) (Salazar 2022), pasando por procesos de capacitación o articulación con actores, como la conformación del mismo COFAMICENH en 2014. Adicionalmente, otros espacios organizativos como la PMH, el ERIC o la Asociación de Migrantes Retornados con Discapacidad (AMIREDIS) me permitieron acercarme a experiencias migratorias concretas, a los sentidos y relatos de muchas personas sobre las causas y condiciones bajo las que tomaban la decisión de migrar, así como los procesos para producir el proyecto migratorio.

La estancia en Honduras se complementó con dos estancias relativamente prolongadas, de alrededor de poco más de cuatro meses cada una, en dos puntos más de este *territorio migrante* que es la ruta CA-MX-EU, específicamente en el sur de México: en el Hogar-Refugio para personas migrantes La 72, en la ciudad de Tenosique, Tabasco en la Ruta del Golfo; y en región del Soconusco, en la Ruta del Pacífico, con prioridad en la ciudad de Tapachula. La estancia en La 72, entre setiembre y diciembre de 2014 me permitió vincularme como voluntario en el funcionamiento cotidiano del albergue, durante un año en que la cifra de personas migrantes irregularizadas en tránsito aumentó significativamente y donde se dieron fenómenos de particular preocupación como la denominada "crisis de niños migrantes no acompañados".

Trabajar en La 72 me permitió seguir documentando las experiencias y relatos de personas migrantes en tránsito de manera permanente sistemática, así como aspectos vinculados al fenómeno de la desaparición de personas migrantes dado el interés desarrollado en Honduras. Además me posibilitó una mirada muy íntima y cotidiana sobre el funcionamiento del albergue y, más ampliamente, sobre la producción social de la hospitalidad, la recepción, el cuido y protección transnacional desde una experiencia local en una de las áreas más riesgosas de la frontera sur mexicana donde la reconstitución corporal, afectiva y psicosocial de las personas en tránsito resulta fundamental.

---

2 En ese momento había pocos medios para procurar investigación y justicia desde las instancias estatales. Existía el Foro Nacional de las Migración de Honduras (FONAMIH) que ayudaba a canalizar denuncias, acompañar algunas víctimas y, sobre todo, colocar el tema en el debate y la opinión pública. Hoy en día existe un proyecto de ley en corriente legislativa denominado "Ley de búsqueda y protección jurídica de personas desaparecidas y sus familiares", presentado por el diputado y presidente del congreso Luís Rolando Redondo Guifarro del Partido Salvador de Honduras en julio de 2023, en el marco de la alianza firmada en 2021 con el partido en gobierno, Libertad y Refundación (LIBRE).

Esto me llevó a problematizar las complejidades políticas de la gestión migratoria, cuando esta corresponde a actores vinculados al humanitarismo, donde se gestan importantes experiencias de acompañamiento, denuncia y protección de una población altamente vulnerable, pero muchas veces entretejidas desde formas de institucionalización o de cultura política que rozan o de plano convergen con las lógicas de fronterización, control y securitización asociadas a la gestión estatal de las migraciones (Salazar 2017).

La tercera estancia de campo fue entre los meses de febrero y mayo de 2015, en esta ocasión apoyado por la organización Movimiento Migrante Mesoamericano, orientada a acompañar y desarrollar procesos de búsqueda de personas migrantes desaparecidas en articulación con los mencionados comités de familiares. Además, dicha organización ha sido el actor encargado de coordinar toda la dimensión logística, mediática y política de las Caravanas de madres de migrantes desaparecidos (Varela 2013, 2016a y 2016b) por el territorio mexicano desde alrededor de cinco lustros, la cual ha logrado numerosos reencuentros entre personas que estaban como desaparecidas y que pudieron volver a tener contacto con sus familiares, así como impactos concretos en procesos de incidencia a nivel estatal, tanto en términos gubernamentales como legales.

El objetivo de la estancia era doble: por un lado, acompañar un proceso de búsqueda de una mujer madre hondureña que busca a su hijo, del cual obtuvo pistas en la zona costera de la región durante la caravana de 2014, y a quien tuve la oportunidad de acompañar en calidad de voluntario e investigador. De hecho, gracias a la colaboración con el MMM pude acompañar cinco veces estas caravanas, entre los años 2014 y 2018, lo que representó otra importante experiencia en términos etnográficos y personales. Por otro lado, el acompañamiento me permitió levantar información de personas migrantes que hubieran perdido comunicación o contacto con sus familiares en Centroamérica, como una manera de generar reencuentros, pero en un sentido invertido. Finalmente, la idea fue que también mi estancia permitiera avanzar en aspectos relacionados a la organización de la caravana de 2015 durante los meses de noviembre y diciembre.

En términos del proceso de investigación, esta etapa me permitió conocer a profundidad los procesos de movilidad y tránsito migratorio irregularizado en un contexto marcado por el aumento de los flujos de personas en tránsito y de la securitización estatal a nivel nacional y regional como respuesta al fenómeno (por ejemplo, Iniciativa Mérida, Plan Frontera Sur), pero también por la emergencia o consolidación de ciertas formas de movilidad que recuperan aspectos estratégicos de las caravanas de madres, como los Viacrucis migrantes (Vargas 2018, Inocente 2019), los grupos de personas migrantes y más recientemente las llamadas caravanas de migrantes o refugiados que inician en 2018 en Honduras (Castro 2019, Varela y McLean 2019, Salazar 2019a, Frank y Núñez 2020, Torre y Mariscal

2020, Rizzo 2021, Contreras, París y Velasco 2021, Álvarez y De Genova 2021, Frank 2023, Nuñez, Varela y Glockner, 2023). La estancia me permitió seguir profundizando en aspectos que ya habían surgido durante las estancias anteriores, como la producción de la hospitalidad en ruta o en albergues, procesos de documentación y denuncia de abusos y violación a derechos humanos y procesos de búsqueda de personas migrantes desaparecidas.

En balance, esta experiencia implicó para mí una inmersión extensa y densa en una realidad compleja, dinámica y difícil de aprehender, incluso hoy en día. La sensación de lo inabarcable, la dificultad para ir más allá de los alcances exploratorios e interpretativos de una primera etapa de producción de conocimiento, avanzar en términos más explicativos y transformadores con un mayor impacto social y político del conocimiento generado, en mayor articulación con el estado del conocimiento y la comunidad científica, han sido constantes. Sin embargo, esa misma densidad y complejidad provocaron de por sí desbordes empíricos y analíticos que tuvieron que tomar forma, ya fuera aporética o de elaboración y que contribuyeron a definir y, eventualmente, a plantear algunas de las siguientes reflexiones.

Territorio migrante: del estudio de las migraciones al estudio de la movilidad

Una primera cuestión a la que la experiencia etnográfica invitaba era a desprenderse de ciertos anclajes geográficos o espaciales que se presume que contienen o determinan los fenómenos migratorios y sus efectos. Si bien experiencias como los cruces de fronteras o las relaciones y vínculos que la población migrante irregularizada establecía con diversos actores sociales y gubernamentales mantenían la vigencia de las premisas sobre condicionantes nacionales y estatales, estas quedaban muchas veces excedidas o al menos muy bien acompañadas. Los procesos de formación estatal vinculados al fenómeno migratorio no se realizan siempre en un campo en el que los actores estatales son hegemónicos, lo que muchas veces se establece a partir de vínculos con otros actores sociales y criminales.

Las caravanas de denuncia y búsqueda de personas migrantes desaparecidas que organizan anualmente los CFPMD (López 2015, Martínez 2020 y 2022, Gómez y Robles 2021) o las caravanas de personas migrantes y refugiadas mencionadas antes se constituyen, en términos de la producción de sus formas y estrategias de movilidad, en relación con factores y fuerzas diversos no siempre orientados por la razón de estado, aunque puedan ser instrumentalizadas desde ahí. La naturaleza, el clima y la geografía (De León 2015, Vargas y Canales 2020, OIM 2022), las redes sociales y la tecnología (Clayton, Gómez y Guajardo 2016, Barros 2017, Ferris 2022),

la religiosidad y la espiritualidad popular (Cervantes 2016, Carpio y Solís 2019, Juárez 2020, Carrizo 2022), son fuerzas que intervienen en la producción social de la movilidad migratoria irregularizada desde lógicas que pueden ser antagonistas de las posturas y acciones estatales. Esta movilidad se produce entonces en un campo marcado por el antagonismo y la soberanía fragmentada (Stepputat 2012 y 2015) o puesta en cuestión (Mezzadra 2005, Achiuma 2019; Varela y McLean 2019), en el que las personas en movilidad, con una importante centralidad, así como otros actores aliados secundarios despliegan esfuerzos físicos y estratégicos que producen traslados que disputan el control que otros actores mantienen sobre el espacio y la circulación de ciertas formas de valor como parte de su producción.

En este campo, moverse de forma irregularizada es contestar cierto orden estatal-criminal. Aspectos como la capacidad de estrategización, el acceso a recursos, la (auto)protección, además de otros más básicos como el alimento y el refugio, resultan muy importantes en este proceso. Más ampliamente, además, la producción y la realización de estas formas de movilidad y su carácter sostenido y acumulado hacen emerger un territorio específico, un territorio migrante, contingente, dinámico, precario, en constante formación, pero que deja estelas y estrías en el espacio, que produce y reproduce formas culturales vinculadas a la experiencia de movilidad estratégica y más allá de esta, que hace emerger en su contorno un tejido de actores e instancias que atentamente atestiguan desde el campo esa movilidad, para acompañarla o para explotarla. Epistemológicamente, esto invitaba a tratar de liberarse un poco de los "gruesos anclajes al lugar" (Ticktin y Youatt 2022: 6) que limitan el potencial analítico en torno a la experiencia migratoria entendida como un fenómeno siempre determinado en última instancia por la pertenencia a algún sitio, comúnmente ubicado a su vez en una comunidad, nación o territorio más amplio que parece casi el sustrato ontológico de su posible despliegue político (Hannam, Sheller y Urry 2006, Urry y Sheller 2006, Amoore 2006, Amoore y Hall 2009, Cresswell 2010, Bærenholdt 2013).

Desde hace ya un tiempo el estudio de las migraciones ha derivado en premisas importantes sobre la perspectiva metodológica necesaria para un abordaje riguroso del fenómeno, que a su vez ha supuesto rupturas importantes en términos del acercamiento crítico a este objeto de estudio. La superación del nacionalismo metodológico (Glick , Basch y Blanc-Szanton 1992, Wimmer y Glick 2003, Glick y Faist 2009) y una visión más compleja y crítica de los actores y fuerzas que condicionan y determinan los procesos migratorios, así como la superación o al menos complejización del modelo de *atracción-expulsión* para explicar y comprender las migraciones (Van, Bakewell y Long 2020; Garelli y Tazzioli 2021), son dos de las más cercanas a mi experiencia de investigación. Para las Ciencias Políticas y la Antropología Política, esto ha implicado cierta ruptura o distanciamiento con el análisis de las dinámicas gubernamentales, incluso de los condicionantes de la legislación nacional e internacional como principales fuerzas

determinantes de la migración (Hernández y Quijas2023) que permiten orientar o controlar el fenómeno desde respuestas nacionales o regionales articuladas en torno a instrumentos jurídicos.

Estas rupturas o cambios en las perspectivas teórico-analíticas con relación a los fenómenos migratorios ha desencadenado líneas heurísticas que dan cuenta de una re-concepción de los objetos de estudio pertinentes para una agenda de investigación sobre el tema. En mi caso, el poder mirar de cerca la complejidad, esfuerzo y valor asociados a la realización del tránsito —que pesa sobre todo en los hombros y los pies de las personas en movilidad—, implicó no necesariamente desconocer o dejar de lado las determinaciones estructurales y los condicionamientos macro, como preguntarse por el lugar teórico y analítico que podrían tener estos indicadores empíricos en relación con ese nivel. Es decir, preguntarse por el lugar de la persona migrante en la producción de su propio traslado y, más ampliamente, del tránsito y la movilidad en un sentido general (Mudu y Chattopadhyay 2022, Ticktin y Youatt 2022). Es un lugar productivo pero también simbólico, deseante, generador de formas de autonomía y agencia posibles, un lugar político, aunque con alcances acotados. Había algo en este esfuerzo humano colectivo, sistemático y estructurado que no quedaba bien contorneado sólo a partir de la categoría de migración, arraigada en una semántica estatal y académica bastante reificada (Guevara y Megchún 2023).

Las personas suelen moverse "de manera errática o circular" (Ticktin y Youatt 2022: 4) y los límites entre lo que es movilidad y lo que es espera, los propios contornos del tránsito en términos espaciales, pero también temporales, llegan a ser imponderables (Nájera 2016: 263). No resulta factible determinar con precisión y validez "cómo se mueven las personas o cuánto tiempo permanecen", las categorías explotan o implosionan en su capacidad explicativa del fenómeno y las experiencias que lo componen, sobre todo cuando pretenden derivar en categorizaciones que terminan reificando los "perfiles" de las personas en movilidad. En este marco, siguiendo a Ticktin y Youatt (2022: 3-4), el concepto de movilidad "ofrece una alternativa al discurso normativo y un conjunto diferente de gramáticas" a aquellas, académicas o gubernamentales ancladas a lo nacional-estatal, y lo hace desde la premisa de pensar "gente en movimiento", de "personas [que] no viajan en líneas rectas", por lo que "subvierte el lenguaje guionizado en torno a la migración, al tiempo que capta con mayor precisión cómo y por qué se mueven las personas".

Esta especialización de la movilidad, más compleja y recursiva, exige igualmente un despliegue más complejo de esfuerzos físicos y mentales para su producción. Si la migración efectivamente se expresara como una experiencia lineal difícilmente forjaría iniciativas organizativas más complejas y formas de subjetividad más profundas. Una experiencia lineal ni dolería tanto ni sería terreno tan fértil para la configuración de subjetividad y organización social y política contestatarias de las

lógicas de la soberanía estatal y la razón (criminal) de estado. La desaparición, una de las expresiones más contundentes de la no linealidad, ha generado experiencias de contraste y formas de conciencia crítica tan depuradas, que desde ahí se han constituido organizaciones y discursos políticos como los de los CFPMD.

Durante mi experiencia de trabajo de campo, si bien la relación con los estados y las fronteras se actualizaba de forma diversa y permanente, había otras fuerzas y actores menos oficiales y más sociales con los que la población en tránsito se enfrentaba o articulaba y que también condicionaban lo que parecía como un aspecto bastante básico del proceso migratorio: la micropolítica del esfuerzo. La situación de constantemente tener que hacer frente a la necesidad de estrategizar tanto los recursos como las fuerzas (mentales, afectivas, corporales) en términos de un objetivo de movilidad, frente a un campo que procura gobernar (en un sentido amplio, foucaultiano) el movimiento en el espacio, particularmente la circulación de ciertas cosas que son fuente de valor, en un sentido también amplio. Todo esto, teñido y motorizado desde muy diversas formas de violencia, entendida como ese doloroso efecto con el que una fuerza recae sobre un objeto o un cuerpo (Deleuze 2014: 68).[3] Fuerzas animadas por un necropoder más amplio (Varela 2020) que no se reduce sólo a sus expresiones violentas.

Esto ha implicado también la necesidad de quebrar un poco el modelo de análisis con relación a la gestión gubernamental nacional e internacional donde las formas de injerencia y control sobre la movilidad superan la dimensión formal y discursiva oficial, dando espacio a otras fuerzas, incluida la autonomía y determinación de las propias poblaciones en movilidad. Más allá de las fronteras, aunque sin que sus efectos y determinaciones dejen de ser centrales, emerge un territorio migrante que las desborda de forma contingente, micropolítica, inestable y a veces frugal. Forjado por la agencia de territorialización y condicionado por un "necropoder más amplio, que decanta en la configuración de regiones y territorios de expulsión, zonas de ralentización y de eliminación, y países de destino caracterizados por la explotación de los migrantes no regularizados", que articula "distintas tecnologías, espacios de segregación (como las zonas fronterizas), categorías de población, presupuestos ontológicos en relación con la supeditación de la vida y la existencia de determinados contingentes poblacionales respecto al capital" (Guevara y Megchún 2023: 124 y 126).

Frente a este necropoder surgen constantes despliegues de esfuerzo, creatividad y agencia que muestran "la capacidad de hacer lugar por medio de prácticas de movilidad" (Ticktin y Youatt 2022: 8) y que se articulan en procesos de

3 Siguiendo el esquema foucaultiano para conceptualizar el poder como relación de fuerzas, Deleuze se pregunta "¿Qué es la violencia? Sin duda la violencia está en relación con la fuerza. Se dirá incluso que la violencia es el efecto de una fuerza sobre algo o alguien. De cierta manera, esto quiere decir que sólo hay violencia molar" (Deleuze 2014: 68).

territorialización de una población que produce su propio traslado y se autoconstituye como sujeto que pertenece a un lugar, pero a uno espacialmente producido desde esa experiencia de movilidad. En tanto disputa y contesta de las expresiones del necropoder, el tránsito se actualiza como una experiencia profundamente significativa y constitutiva para la población en movilidad y esa esfera de sentido tienen anclajes territoriales que exceden, material y simbólicamente, los de sus comunidades o naciones. Además de las implicaciones culturales, esto conlleva la necesidad de una ruptura epistemológica con el hábito de "dar por sentado los estados-nación soberanos como base espacial de la vida política, con sus imperativos lineales de crecimiento económico y seguridad estatal formada alrededor de una nación territorializada" (Ticktin y Youatt 2022: 3).

En la experiencia etnográfica, constantemente se evidenciaban situaciones en las que la relación de las personas migrantes con su entorno, incluso aquel dedicado a formas de acompañamiento, hospitalidad y protección, estaban marcadas por cierto nivel de tensión, sobrecargado de sentido, difícil de interpretar, sospechoso… (Salazar 2017). No las relaciones de violencia que marcan el campo de las migraciones, sino fricciones más sutiles y cotidianas pero que claramente estaban vinculadas en un sentido estructural con cierto accionar estratégico de la población en movilidad, con un saber circular (Tarrius 2000) este territorio migrante en concreto y hacerlo propio. Esas chispas y fricciones son muestra de la esfera de creatividad y autonomía de una población en movimiento estratégico en sus muy distintas latitudes de este *territorio migrante* no sólo en el tránsito o en el cruce de fronteras (Salazar 2022).

En una escala política más amplia, se volvía muy claro durante la experiencia etnográfica, en la emergencia y configuración de estos procesos derivados de la movilidad migratoria irregularizada, que las personas migrantes "ocupan o se mueven a través de diferentes posiciones en la sociedad, dentro de las cuales pueden hacerse un hueco o vivir en exclusión, pero donde a menudo son parte de conflictos abiertos o sutiles dentro de las tendencias sociales y direcciones políticas dominantes" (Mudu y Chattopadhyay 2022: 1169).

Importancia de abrir la discusión de la antropología hacia otras avenidas

La importancia de estudiar la movilidad humana irregularizada y criminalizada supera la relevancia para una disciplina antropológica en específico, incluso para un esfuerzo interdisciplinario, en tanto constituye un asunto global dramático y para el cual hay muy pocas alternativas a la gestión necropolítica y la sobreexplotación transnacional de las personas. Constituye un fenómeno que da cuenta de forma muy clara de ciertos aspectos de la operación y funcionamiento del capitalismo

global contemporáneo y sus formas de acumulación (Moulier 2006), de las lógicas de gestión y control de la movilidad por parte de los gobiernos (Domenech 2021, Castillo 2022, Hernández y Quijas2023, Cárdenas 2023, Pécoud y Thiollet 2023), pero también de las formas creativas e innovadoras en que una buena parte de la población se mueve en el mundo para evitar la muerte y buscar la vida. En este sentido, permite también una mirada a las formas en que distintas lógicas de opresión, explotación y desigualdad se intersectan en un fenómeno global como la movilidad humana contemporánea.

No obstante, el estudio de este fenómeno desde la mirada antropológica y la experiencia etnográfica abren un potencial muy significativo para la disciplina en tanto constituyen una oportunidad para reconocer la insuficiencia de la reflexión puramente disciplinar para comprender un fenómeno tan complejo y para plantear la necesidad de una agenda de investigación colectiva, colaborativa y transdisciplinaria. Igualmente, abre la oportunidad para repensar y transformar la figura o rol y el estatus de la persona etnógrafa y, más allá, de la persona investigadora. El estudio de las experiencias concretas en torno a la movilidad irregularizada y criminalizada, la mirada desde el terreno y desde lo cotidiano, hacen que el problema de investigación pueda quedar desbordado, en ocasiones incluso desplazado, por el problema sin más. Sobre esto reflexionaré brevemente en el siguiente acápite.

En mi experiencia específica, la atención sobre cierto conjunto de labores, tareas, trabajos y esfuerzos articulados en torno a la producción de movilidad humana abrió la perspectiva analítica a la pregunta por los efectos económicos y políticos de esos trabajos y de las complejas infraestructuras humanas y sociales que hacían surgir en torno a la materialización cotidiana de la ruta migratoria. Además de nociones que serían centrales para el análisis sobre esta particular expresión de la industria de la movilidad, como las de fuerzas de traslado, micropolítica del esfuerzo y saber circular, esto permitió elaborar una perspectiva etnográfica multisituada respecto a una economía política de la movilidad irregularizada vinculada específicamente a la producción del tránsito. Colocado entre la premisa sobre la producción social de la movilidad asociada al concepto central de "industria de la migración" (Hernández 2005, Gammeltoft y Nyberg 2013, Tazzioli y De Genova 2018) y el enfoque de la autonomía de la migración (Mudu y Chattopadhyay 2022) y su premisa sobre la capacidad de las personas en movilidad de determinar el fenómeno a nivel estructural.

Tanto la producción del traslado como del descanso y el albergue o de la búsqueda y la denuncia (Salazar 2017) implican complejas prácticas económicas y políticas, algunas de las cuales han mostrado ya cierta duración en el tiempo, por lo que recuperan una historicidad y despliegan formaciones discursivas y estratégicas (Salazar 2021) y formas de institucionalización (Salazar 2020). Lo que no queda

tan claro, y que sería importante seguir explorando etnográficamente, son las implicaciones de estas prácticas para la configuración de un tejido social y una cultura política más amplios, así como en términos del lugar y expresión de clase, que esta participación de la producción del traslado proporciona a las personas en movilidad o articuladas en torno a su producción. La orientación por el análisis del traslado como una forma de trabajo y generación de diversas formas de valor (Salazar 2019b y 2023), o como una forma de territorialización, a veces efímera y micro espacial, permite evidenciar muestras de la capacidad de la población en movilidad de producir su espacialidad en el mundo de una forma más segura y autónoma aún en medio de fuerzas devastadoras y necropolíticas realizadas desde actores criminales y estatales.

Todas estas conexiones las representaba en mi cabeza como un gran nudo de fuerzas entre cuyos hilos se desplazaba, a duras penas, la población en tránsito que, con ese mismo tránsito, abría ciertas esferas de autodeterminación. La ruta es de hecho un gran nudo en movimiento que se desanuda y se reanuda en distintos puntos simultáneamente y al que la movilidad llega también a friccionar. Las personas en movilidad irregularizada constantemente desanudan o, más bien, aprovechan ciertos anudamientos para producir desde ahí su tránsito incluso su autoprotección, lo que muestra los alcances de su agencia y de su potencial político. La tensión solidaridad-orden que atraviesa la producción de muchos de los albergues o casas de recepción, la dualidad control-movilidad que representa el uso de las redes de tráfico de personas, el uso estratégico de ciertas categorías asignadas desde el discurso estatal (refugiado, víctima), la aporía de las lógicas de apoyo mutuo y competencia por recursos que estructuran muchas de las formas de interacción y organización entre población en movilidad, etc. Entre todas estas tensionalidades y contradicciones caminan las personas migrantes, desplegando un saber circular que muchas veces no cabe dentro de los marcos morales ordinarios de las personas que atestiguan, con simpatía o no, ese caminar.

En términos del argumento analítico y de cierto intento de elaboración conceptual, la representación que se generaba a partir de esta experiencia etnográfica era la de un continuo de valor-violencia que podía encontrar empíricamente en todos los lugares de observación y que parecía central en la producción de la movilidad que estaba estudiando.

Una relación constante entre formas de extracción de valor a partir de los esfuerzos de traslado de la población en tránsito y la operación sistemática de la violencia criminal y estatal en un contexto de guerra más amplio; este último, marcado por situaciones de excepción y necropolíticas pero también contestado por formas de agenciamiento y territorialización de cierta población en situación de movilidad irregularizada, explotada y criminalizada. Esto me permitió intentar conceptualizar

y teorizar críticamente el tránsito, determinar su lugar dentro de la producción de la movilidad y las fuerzas y esfuerzos pero también las tensiones, conflictos y disputas implicados en su realización.

Su producción y su experiencia da cuenta de una lógica contundente de explotación, tanto expresada de forma directa en la relación laboral como en otras formas muy diversas desde las cuales se genera valor a partir de los esfuerzos y estrategias de traslado de esa población. Si bien marcado por la lógica utilitarista y variable en la demanda de fuerza de trabajo migrante en los mercados de laborales (Guevara y Megchún 2023: 127) el vínculo económico de las personas migrantes con el (necro)capitalismo, no solo toma la forma de la relación laboral y de explotación del trabajo, también toma la forma de una relación espacial y de explotación del traslado. La movilidad es fuente de valor, tanto por que coloca o dispone a la población migrante respecto a los mercados laborales flexibles del norte global, como por que los coloca en una situación de tránsito que ya en sí permite la realización es esta explotación.

En términos políticos, pude conocer expresiones y experiencias de procesos "generación de subjetividades políticas" (Ticktin y Youatt 2022) tanto a escala micro (estrategización del tránsito, disputa por recursos para la movilidad) como en términos más amplios, aunque siempre en torno a los impactos de la producción social de la movilidad humana en la ruta, como por ejemplo los Comités de Familiares de Personas Migrantes Desaparecidas (CFPMD). Estos últimos, orientados también por formas de territorialización y estrategización del tránsito (como las caravanas de búsqueda) en disputa con actores estatales y criminales pero enfocados en procesos de investigación, denuncia y procuración de justicia en el plano transnacional. Ambas escalas permiten pensar expresiones de un sujeto migrante cuya constitución económica y política deviene, también, de las experiencias del tránsito.

Las denominadas caravanas de personas migrantes y refugiadas no sólo dan muestra de la capacidad de estrategización y agencia de la población en movilidad en la región, específicamente en términos de generar formas más efectivas de autoprotección, prácticas colectivas de territorialización y formas de contestación a la categoría estatal de "irregular" o "ilegal", frente a las que el drama y el esfuerzo que se visibilizan con esa forma de movilidad, constituyen también un acto discursivo más difícil de invisibilizar o criminalizar. Aunque en principio podría parecer que estas formas de estrategización y agencia constituyen innovaciones orientadas a producir la "llegada" al "destino", en sus efectos prácticos parecen más bien orientadas a producir un traslado más seguro, digno y que además permita contestar algunos de los discursos estatales y sociales que pesan sobre su movilidad más estructuralmente (crimigración, ilegalización).

Las caravanas o las lógicas y formas de movilidad estratégica bajo una configuración más colectiva y contestataria ante actores concretos con los que la población migrante irregularizada disputa el acceso humano al espacio (sobre todo estados-gobiernos y organizaciones delictivas del crimen organizado), tienen un potencial sociopolítico mayor que el de la movilidad invisibilizada y en pequeños grupos, gestionada sobre todo por redes de tráfico de personas. Sobre todo, si genera formas de articulación con otros actores sociales y políticos, como los que constituyen el tejido humanitario sobre el que pesa la mayor parte del trabajo necesario para la protección social de esta población, o los que forman parte de estructuras organizativas de forma previa pero vinculada con su experiencia de movilidad (por ejemplo, desplazados climáticos, organizaciones campesinas e indígenas, organizaciones de mujeres, por la diversidad sexual, personas defensoras de derechos humanos, etc.).

La constitución política y la emergencia de un sujeto político en torno a la movilidad migratoria irregularizada sólo parece comprensible si el enfoque y el modelo de análisis van más allá del esquema lineal-nacional de la migración de asentamiento e integración que pugna por derechos de ciudadanía, expresando procesos de subjetivación y organización política de una forma distintiva, arraigada a la producción del traslado y la experiencia migratoria concreta en torno al tránsito. Mientras que la pugna por derechos liberales y de ciudadanía, bajo perspectivas políticas y académicas que mantienen el filtro del esquema lineal-nacional, no cuestiona ni disputa sino que más bien reproduce y protege la idea de nación y la soberanía estatal (Ticktin y Youatt 2022), la constitución subjetiva y organizativa en torno a la micro política asociada a la producción del tránsito, si bien menos perdurable, estable y más compleja de institucionalizar en torno a derechos, enfrenta de forma directa las lógicas de la soberanía nacional-estatal y la premisa de que los derechos vinculados a la migración devienen solo al lograr llegar, instalarse, integrarse y ser reconocido.

Desafíos y dilemas epistemológicos, éticos y metodológicos: de la observación participante al acompañamiento estratégico

Esta fue para mí la primera experiencia de investigación que me colocó frente a una realidad tan difícil de manera tan cotidiana y por tanto tiempo. El esfuerzo de inmersión y la temporalidad, así como el anclaje al lugar, fueron condiciones centrales para la manera en que se desplegó la experiencia etnográfica y para los alcances que tuvo en términos de la configuración de mi propia mirada heurística (para el registro y el posterior análisis) pero también para el propio lugar sensible y afectivo en el que esa inmersión me colocaba. La ansiedad por el registro (sobre todo desde una práctica etnográfica con ciertas pretensiones holísticas) y por el análisis de la movilidad (que resiste constantemente a nuestras pretensiones

interpretativas y comprensivas), se combinaba con la angustia y la urgencia por la situación, casi siempre precaria, injusta y contradictoria. Las expectativas de tener mi primera experiencia etnográfica en un sentido más personal y formativo se vieron desbordadas y desplazadas por las expectativas de lograr enfrentar los desafíos del trabajo de campo, de concluirlo de manera satisfactoria en términos de mis compromisos académicos e institucionales así como éticos, políticos y sociales.

Dado que mi experiencia de trabajo de campo estuvo marcada por al menos cuatro meses por estancia de inmersión cotidiana no sólo en la localidad sino también en las dinámicas y actividades vinculadas con el quehacer de los actores, instancias u organizaciones con las que estaba trabajando, tanto con los CFPMD como con el MMM, el compromiso de devolución consistía en generar procesos de registro y documentación (de casos o situaciones de interés), procesos de investigación, producción de actividades y relaciones públicas, elaboración de materiales diversos (comunicados, pronunciamientos, denuncias, etc.), asesoría y acompañamiento estratégico, acompañar procesos de sensibilización, capacitación y formación de sus bases de datos, principalmente. La estancia en La 72 fue la más exigente en términos de trabajo cotidiano, sobre todo el vinculado a la atención diaria de población migrante en muy diversos servicios y aspectos.

En general, un trabajo de campo de este tipo tiene importantes efectos corporales y emocionales (Salazar 2019) tanto por las condiciones de riesgo en que se realiza como por el contenido de las experiencias y relatos que se llega a conocer y registrar, y los procesos de mayor o menor acompañamiento en los que uno se llega a involucrar. Esto ya de por sí plantea la necesidad de un monitoreo, acompañamiento y supervisión constante así como procesos de contención en caso de ser necesarios, sobre lo cual debería existir una responsabilidad institucional o social de algún tipo. La necesidad de cierto nivel de "aguante" tiene el riesgo de tomar el curso de la naturalización de ciertas situaciones como parte del oficio o de la individualización de ese aguante. Aquí el ejercicio reflexivo colectivo y crítico tiene mucho que decir en términos de orientar formas más conscientes y sensibles de acompañamiento y supervisión en los procesos de formación e investigación académica.

Respecto a los desafíos epistémicos, en retrospectiva, lo central gira en torno a la pregunta sobre ¿cómo evitar reproducir una relación sujeto-objeto en el trabajo de campo? Las condiciones tan dinámicas y vertiginosas de la movilidad migratoria irregularizada disminuyen, en cantidad e intensidad el tipo de vínculos y relaciones más estables, estrechas y constantes entre las personas investigadoras y sus "informantes". No se trata de un debilitamiento en la capacidad de empatía o de vinculación, sino que la movilidad opera también como un interruptor de los vínculos, que ralentizan su tejido y los hacen más efímeros. La necesidad constante

del dato y el carácter numeroso y constante del flujo de personas aumentan el riesgo de despersonalizar la interacción y la construcción del dato, volviéndola más transaccional, ocasional o desagregada de otros elementos indispensables para su real interpretación (por ejemplo, en el caso de relatos breves de personas en tránsito).

En un contexto en que la pregunta por el lugar del estado respecto a la gestión de las migraciones no es ya la de cómo mejorar sus formas de intervención para la garantía de condiciones de movilidad más dignas y seguras, sino la de el papel de este como "responsable, promotor o gestor de la violencia y el riesgo" (Guevara y Megchún 2023: 125), el lugar y el alcance del conocimiento generado por una ciencia como la antropológica cuyo método prioritario, el etnográfico, ha sido durante buena parte de su historia una "ciencia real" o estatal, quedan desdibujados. La alianza histórica y estructural entre la disciplina antropológica y los procesos de formación de Estado y nación en México no sólo se pone en tensión y se resquebraja, cuando no de plano se quiebra, sino que aparece como un filtro epistémico a la hora de ver el fenómeno migratorio que debe ser retirado para un acercamiento y una comprensión realmente empática y crítica.

Más ampliamente, se encuentra el desafío sobre ¿cómo construir una propuesta analítica que, además de crítica y políticamente sensible/orientada, parta de un posicionamiento inductivo pero que permita ejercicios de abstracción que dialoguen y contribuyan a una elaboración teórica y analítica interdisciplinaria, pero con potencial de incidencia real? Esto abre la puerta a la reflexión sobre formas de gestionar y regular la práctica científica antropológica desde formas institucionales más autónomas respecto del control estatal, que incluso se desplieguen en contrapelo de este. Como han señalado Guevara y Megchún por medio de su discurso y de la práctica del otorgamiento de refugio, el Estado logra colocarse como externo a las formas de violencia y necropoder que condicionan el campo de la migración: "Con ello las autoridades marcan una frontera entre legalidad e ilegalidad, seguridad y riesgo; con un subtexto que podría formularse como: fuera del cauce estatal está el lobo del hombre" (2023: 130).

¿Cómo "salirnos" epistemológica y teóricamente de las formas de ver del Estado (Scott 1998), de las "categorías de escisión" (de clase, raciales, políticas, de género) que pesan sobre ciertos sectores de la población y que compartimos con el Estado desde la academia? (Guevara y Megchún 2023: 133) o ¿cómo darnos cuenta de que estamos viendo con ellas y manejar los efectos de eso o crear formas alternativas de ver sabiendo, aunque estas otras siguen ahí? En alguna medida, la gravedad del problema en torno a la migración indocumentada y la necesidad de atenderlo y resolverlo, le han dado un lugar particularmente central tanto a la enunciación estatal como a la social y académica. Pero la urgencia le abre la puerta a la esencia, a la reificación de poblaciones en torno a categorías que son ya de por

sí parte de las violencias que analizan, evidencian, realizan o denuncian. Tanto en los procesos de control y contención de la movilidad desplegados por el gobierno, muchas veces denominados con eufemismos como aseguramiento, alojamiento o retorno asistido (Torre 2019), como en los procesos de atención y acompañamiento de los albergues u otras organizaciones sociales (sobre todo la noción de víctima), encontraba estas formas de clasificación y denominación que tenían efectos profundamente performativos, y de los que sentía la necesidad de distanciarme.

Es tan importante lo que investigamos, cómo y desde dónde lo hacemos, así como el lenguaje y los relatos que utilizamos para referirnos a fenómenos y experiencias que no hemos vivido. En este marco las auto etnografías migrantes o en movilidad tienen un potencial epistemológico, teórico y metodológico enorme para repensar y reconfigurar la práctica antropológica en torno a los estudios de la movilidad migrante irregularizada. Quizás el llamado a deconstruir las categorías utilizadas desde la academia y las organizaciones por los derechos humanos puede ser pertinente, pero presenta el riesgo de llegar a hacerlo desde la idea de que dicha deconstrucción afecta directamente las prácticas cotidianas que desde el "necropoder" y sus diversas categorías y asimetrías, operan sobre las personas migrantes irregularizadas. El contexto llama a poner en evidencia estas violencias, esa "lógica selectiva"; pero ello implica nombrarlas, señalarlas en sus términos de forma en que puedan ser reconocidas y toquen el sentido común procurando generar formas de conciencia. Avanzar en otras formas de pensar, ya sea desde otras categorías o en términos post categoriales, es un desafío permanente que acompaña, aunque a un ritmo quizá menor, el de los problemas y fenómenos que desde dichas categorías pueden ser enunciados. Como han señalado Torre y Mariscal:

> esta nueva agenda de investigación considera la recuperación de sus voces una prioridad, y las establece como un contrapunto de las visiones de organismos internacionales y funcionarios públicos que consideran que la planeación y gestión —control— de las migraciones puede llevarse a cabo sin tener en cuenta las pretensiones de los propios migrantes (2020: 3).

La pregunta de si puede hablar el subalterno (Spivak 2003) adquiere un sentido muy particular en el caso de las personas migrantes irregularizadas, pues no sólo cuestiona sobre la posibilidad de decir-emitir (oral o textualmente) y la posibilidad de que lo que se enuncia haga diálogo, que tenga sentido, sino también sobre el rol de interrupción que tienen los discursos estatales y científicos sobre ese fluir de enunciados. Más aún, la pregunta se vuelve afirmación, enunciado en sí misma: hay un valor epistémico (y por lo tanto antropológico y etnográfico) prioritario respecto a un esfuerzo comprensivo crítico e interdisciplinario que

dentro de sus objetivos tenga no sólo la comprensión y explicación heurística del fenómeno, sino el mejoramiento concreto y práctico de la vida de las personas que lo conforman.

En otro momento he planteado y reflexionado sobre algunos de los desafíos y dilemas ético-políticos que pude vivir, y no siempre resolver, durante la experiencia etnográfica (Salazar 2019); ahora quisiera destacar otros. Vinculado a lo que venía reflexionando y más bien desde la retrospectiva que desde la inmersión en el campo, uno de los principales dilemas ético-políticos, pero en el fondo profundamente epistémico, es en relación con la necesidad de priorizar la enunciación sociopolítica y de denuncia por encima de la analítica y académica. Más que un dilema que tome la forma de elegir una u otra forma, se presenta como cierta urgencia que, dentro de los tiempos siempre limitados del trabajo de campo y de la producción académica, puede llegar a retrasar o desplazar otras tareas. Por ejemplo, en el caso del trabajo en el albergue o con los CFPMD, las labores cotidianas de atención, asesoría y acompañamiento o de documentación, investigación y denuncia, llegaban a saturar el tiempo y el espacio.[4] El esfuerzo por el registro puntual en notas o extenso en el diario debía ser mayor, acompasado por el poco tiempo y las pocas energías. Estando ahí, era claro que el problema no era de investigación, era un problema muy real y que se venía encima.

Siempre en vínculo que el sentido de mayor urgencia y relevancia que tenía la situación vivida por encima el "objeto de estudio" y las "preguntas de investigación" y, específicamente, en relación con la necesidad de acompañar y apoyar en lo posible las formas de agencia, protección y acompañamiento que se daban en la ruta, así como los procesos de denuncia y procuración de justicia, aparecía el dilema sobre cómo y qué tan detalladamente caracterizar las lógicas y formas que animaban esos esfuerzos. En el albergue, por ejemplo, las lógicas y discursos que desde las autoridades administrativas y religiosas (y también de nosotras, las personas voluntarias) servían para desplegar formas de control y garantizar el mantenimiento de un orden interno mínimo, muchas veces podían estar orientadas por imaginarios que reproducían formas de fronterización, control, moralización y poder muy semejantes a las que se pueden detectar en la gestión gubernamental de la migración. O en el caso de los CFPMD, la pregunta sobre qué hacer, en términos del registro etnográfico, pero también del análisis crítico, con manifestaciones de cultura política que reproducían, en mayor o menor grado, lógicas autoritarias, competitivas, patriarcales y machistas, estaba presente de forma cotidiana.

4 Los momentos y lugares para realizar alguna anotación etnográfica eran a veces inexistentes, por lo que la escritura extensa en momentos de descanso o las notas de audio eran recursos importantes.

En ambos casos, la tensión viene del hecho de poder llegar a contribuir y participar de la construcción y mantenimiento de (micro) órdenes sociales desde los que se producen y gestionan muchas de las formas de acompañamiento y protección social de la población migrante irregularizada (albergues, retornados, búsqueda-caravanas). En este contexto, ¿cómo registrar, analizar y enunciar las contradicciones?, ¿cómo procurar un balance entre la crítica pertinente y la que, bajo ciertos climas o marcos de sentido, resulta anti estratégica en términos de objetivos que van más allá de los de la investigación? Finalmente, hubo elementos que quedaron por fuera del trabajo de registro y análisis, aunque esto no quiere decir que fueran borrados de la experiencia etnográfica.

En un campo que es tanto de conocimiento como de disputa, como lo es el de la movilidad humana irregularizada, hay que dimensionar el alcance político de las reflexiones y discusiones que decidimos realizar pues siempre serán producto de una elección que las priorizó por encima de otras. Frente a esto, el valor de la comunidad epistémica, tanto académica como social y política, es enorme, pues permite colocar muchas de las inquietudes derivadas de estos dilemas o tensiones así como dar sentido a afectos y emociones que surgen constantemente. Esto, además, no debería tomar la forma de un ejercicio doble o desconectado, sino que se debería incluir la reflexión sobre las implicaciones ético-políticas en las líneas de análisis y argumentación en torno a los productos académicos y de difusión científica derivados de las experiencias de investigación (que no queden a la decisión, sino que formen parte de los indicadores con los que se evalúa mi trabajo).

El fenómeno de la migración irregularizada en tránsito como objeto de estudio ha implicado la reconfiguración del campo de relaciones que surge del vínculo entre las personas investigadoras y las personas que forman parte del fenómeno investigado, lo que a su vez ha significado la emergencia de lógicas de empatía, compromiso y reciprocidad condicionados para la urgencia y la dolencia de lo que implican estas formas de movilidad para un conjunto tan amplio de población. Los efectos y alcances de esta reconfiguración han implicado tanto que las personas migrantes vean en las personas investigadoras académicas y periodistas un recurso para canalizar su discurso y en parte denunciar las condiciones en que se da su movilidad, como que las personas investigadoras tomen conciencia de la importancia y las posibilidades asociadas a su producción en términos del mejoramiento de esas condiciones y la contribución a la emergencia y consolidación de un discurso alternativo al oficial-estatal, más vinculado a la garantía de la dignidad y la defensa de los intereses de la población irregularizada.

Esto ha cimentado formas de colaboración y alianza que se expresan en la producción de prácticas y semánticas comunes o articuladas, dirigidas a la visibilización científica, crítica y humana del fenómeno con el objetivo de transformar y mejorar las condiciones en que se realiza la movilidad pero también

de afectar las condiciones estructurales que determinan como tal los procesos migratorios en la región. En el marco de este proceso, la práctica investigativa, tanto en términos del levantamiento empírico por medio del trabajo de campo como de la enunciación analítica a través de la publicación de resultados, se ve profundamente afectada y removida de sus puntos de anclaje típicos, generando situaciones de incertidumbre o dilemáticas ante las cuales no siempre está claro cuál es la prioridad o la mejor forma de registrar o de enunciar. La necesidad y la posibilidad de definir marcos éticos que orienten la práctica heurística superan por mucho el sentido común y las normativas institucionales, haciendo que los dilemas y la incertidumbre acompañen el proceso de forma permanente y a veces acuciante.

Frente a esto, es también constante la necesidad de darle salidas sociopolíticas a las reflexiones y argumentaciones analíticas que se producen como parte de los procesos de investigación, lo que además permite definir, sobre la práctica, los alcances y contornos que deberán tener esos marcos éticos que debemos construir colectiva y constantemente. Dejar que los objetivos políticos permeen, cada vez de forma más radical, los objetivos heurísticos puede ser una fórmula muy generosa para encontrar las claves para pensar y construir el lugar que debe ocupar la práctica investigativa y la persona etnógrafa frente al campo de la migración irregularizada y criminalizada. La invitación es a animar o formar parte de esfuerzos por articular la práctica académica con la práctica política apuntando a construir experiencias organizativas que acompañen, desde la academia, las luchas de la población en movilidad y que permitan una revisión crítica de la práctica etnográfica.

Conclusiones

El ejercicio etnográfico nos coloca en un campo y esto nos condiciona a una perspectiva que delinea tanto las posibilidades y alcances de nuestra mirada cognoscente como su posicionalidad y sus límites. Es sobre la producción de esta perspectiva que podemos intentar tener cierta incidencia, en términos de generar una mirada más acorde con las necesidades epistémicas y políticas del problema que se investiga y con los marcos éticos intersubjetivos e interdisciplinarios, que siempre estarán en definición. El estudio de la movilidad irregularizada, criminalizada, explotada y violentada, pero incontenible y desbordante, marca una especificidad con relación a esa perspectiva justamente por la atención que coloca en un punto de tensión central. La producción y el gobierno de estas formas de movilidad se despliegan como tensionalidades permanentes, constitutivas, como un conflicto social de amplio alcance, y que marca la posibilidad para la emergencia de formas de subjetivación y organización política. Mirar etnográficamente esos puntos de tensión y de fricción implica una perspectiva importante en el esfuerzo por comprender la movilidad irregularizada, pero también en términos

de preguntas con un mayor alcance en relación al despliegue contemporáneo del sistema capitalista y estatal a escala local y global, y las formas de creatividad y sobrevivencia social frente a este.

En mi experiencia, el sentimiento de quedar en deuda con o llegar tarde al enunciado viene generado desde la experiencia de contraste de haber tenido acceso a una mirada muy amplia y profunda de una realidad urgente de entender, versus la falta de recursos teóricos y metodológicos para enunciar en los términos en que esa realidad lo requiere. En este marco, han surgido dilemas, contradicciones, a la vez que oportunidades y aportes, así como cambios en la perspectiva que han terminado por marcar toda la experiencia, y que presento ahora ponderadas por el tiempo que ha pasado y por aquella urgencia que sólo ha aumentado. Los recursos y alternativas para moverse en este complejo campo implican seguir siempre pensando las tensiones y dilemas con relación a la constitución de la práctica científica y académica, el valor de una perspectiva fundamentada y configurativa (De la Garza 2018) en la elaboración de los modelos teóricos y analíticos y la articulación académica y extraacadémica para el trabajo en redes de colaboración.

La condición perspectívica de la mirada etnográfica implica tanto el nivel de lo cognitivo y metodológico (registramos, sistematizamos y analizamos lo que vemos y desde donde lo vemos), como el nivel de lo afectivo y corporal. Los datos no sólo se registran, también se somatizan, se incorporan y se enquistan; el trazo etnográfico puede tomar la forma de queloide, la observación puede derivar en obsesión doliente. En situaciones de violencia y donde las condiciones de opresión generan situaciones de drama humano que afectan directamente a quién las vea, estas marcas y estos efectos se incrementan y se vuelven difíciles de manejar, de ordenar dentro de toda la experiencia y darles un sentido. *Sentipensar* desde el dolor resulta complejo, es incierto y riesgoso.

En el caso de la experiencia etnográfica en cuestión, esto muy probablemente implicó que, durante toda la etapa de trabajo de campo, mi mirada constantemente siguiera colocándose sobre ciertas prácticas y ciertos relatos muy específicos, que tenía la particularidad de destacar rasgos y sentidos de la experiencia migratoria distintos de aquellos sólo anclados al dolor y a la identificación como víctima. Entre estas prácticas, relatos y sentidos (indispensables y estratégicos para visibilizar la opresión, exigir justicia) se entretejen también prácticas y discursos que destacan por el sentido potente, desafiante, agenciante de la población migrante irregularizada. El cansancio mezclado con la fuerza, el miedo con la altivez y seguridad de quien se mueve por la vida, sin dejar de registrar y analizar los contornos más dramáticos, opresivos y victimizantes, mi propia perspectiva reconstruyó con particular atención las formas de constitución sociopolítica que afirmaban un sujeto con derecho a moverse y con la capacidad de enfrentar, no

siempre con éxito, las violencias sociales, estatales y criminales que constantemente se ciñen sobre su andar.

Referencias bibliográficas

Achiuma, Tendayi. 2019. Migration as Decolonization. *Stanford Law Review*. 71: 1509-1574.

ACNUR. 2015. *Niñez y migración en Centro y Norte América: causas, políticas, prácticas y desafíos*. Center for Gender and Refugee Studies-Centro de Justicia y Derechos Humanos, Universidad Nacional de Lanús.

Álvarez Velasco, Soledad y De Genova, Nicholas. 2021. Las caravanas migrantes: una fuerza y forma de resistencia innegable. Conversación con el periodista hondureño Inmer Gerardo Chevez. *Desacatos*. (70): 172-185.

Amoore, Louise. 2006. Biometric Borders: Governing Mobilities in the War on Terror. *Political Geography*. 25: 336-351.

Amoore, Louise y Hall, Alexandra. 2009. Taking People Apart: Digitized Dissection and the Body at the Border. *Environment and Planning D: Society & Space*. 27(3): 444-464.

Anguita Olmedo, Concepción, y Sampó, Carolina. 2021. The Case of Migrant Women from the Central American Northen Triangle. *Revista Brasileira de Política Internacional*. 64(2): 1-17. DOI: http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329202100205

Barros, Guillermo. 2017. Romper el silencio: necesidades de información y comunicación de los migrantes centroamericanos en México. *Realidad*. (149): 3-36.

Bærenholdt, Jørgen Ole. 2013. Governmobility: The Powers of Mobility. *Mobilities*. 8(1): 20-34.

Cárdenas Alaminos, Nuty. 2023. La militarización de la política de disuasión migratoria en México. *Estudios Fronterizos*. 24(126): 1-21.

Carpio Pérez, Amílcar, y Solis Nicot, Yves Bernardo Roger. 2019. *Migración y religión*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Carrizo, Mariana Belén. 2022. Necropolítica de frontera en Latinoamérica: resistencias desde la religiosidad popular. *Diarios del Terruño*. (13): 15-29.

Casas Cortés, Maribel y Cobarrubias, Sebastián. 2020. La autonomía de la migración: Una perspectiva alternativa sobre la movilidad humana y los controles migratorios. *Revista de Metodología de Ciencias Sociales*. (46): 65-92.

Castillo, Guillermo. 2022. Migración centroamericana y procesos de contención territorial en la frontera sur de México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 246: 239-266.

Castles, Stephen. 2014. Las fuerzas tras la migración global. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. (220): 235-260.

Castro Neira, Yerko. 2019. Las caravanas de migrantes. Racismo y ley en los éxodos masivos de población. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. (27): 8-48.

Cervantes Martínez, Maya. 2016. "Sólo le pido a Dios protección y salud: Entrecruce de salud y religiosidad en migrantes indocumentados en su paso por México." Tesis de maestría. Estudios Culturales. El Colegio de la Frontera Norte. Tijuana.

Clayton Newell, Bryce, Gómez, Ricardo y Guajardo, Verónica. 2016. Information seeking, technology use, and vulnerability among migrants at the United States - Mexico border. *The Information Society*. 32(3): 176-191.

Contreras Delgado, Camilo, París Pombo, María Dolores y Velasco Ortiz, Laura. 2021. *Caravanas migrantes y desplazamientos colectivos en la frontera México-Estados Unidos*. Tijuana: Colef.

Cresswell, Tim. 2010. Towards a Politics of Mobility. *Environment and Planning D: Society and Space*. 28(1): 17-31.

Cruz, Alicia. 2023. Viñetas de mujeres centroamericanas buscando asilo en la frontera de México con Estados Unidos. *Revista de Antropología Iberoamericana*. 18(1): 91-113.

De Genova, Nicholas y Tazzioli, Martina. 2022. Minor keywords of political theory: Migration as a critital standpoint. *Politics and Space*. 40(4): 781-875.

De la Garza Toledo, Enrique. 2018. *La metodología configuracionista para la investigación*. México: Editorial Gedisa-UNAM.

De León, Jason. 2015. *The land of open graves: living and dying on the migrant trail*. California: University of California Press.

Deleuze, Gilles. 2014. *El poder: curso sobre Foucault*. Vol. II. Buenos Aires: Cactus.

Domenech, Eduardo. 2021. "Régimen de migración y fronteras". En: Iréri Ceja, Soledad Álvarez Velasco y Ulla Berg, *Migración. "Palabras Clave. Lecturas para este siglo"*. pp. 69-75. Buenos Aires: UAM-CLACSO.

Ferris Dobles, Michele. 2022. "New Communication Technologies and People`s Movement". En: Andreas Feldmann, Xochitl Bada, Jorge Durand y Stephanie Shütze, *The Routledge History of Modern Latin American Migration*. New York: Routledge.

Fischer, Leandros y Jorgensen, Martin. 2022. "Marxist Perspectives on Migration Between Autonomy and Hegemony: An Intervention for a Strategic Approach." En: Genevieve Ritchie, Sara Carpenter y Shahrzad Mojab, *Marxism and Migration. Marx, Engels and Marxisms*. pp. 291-312. Toronto: Palgrave-Macmillan.

Frank Vitale, Amelia. 2023. Coyotes, caravans, and the Central America migrant smuggling continuum. *Trends in Organized Crime*. 26: 64-79.

Frank Vitale, Amelia y Núñez Chaim, Margarita. 2020. "Lady Frijoles": Central American Caravans in Mexico and the Power of Hipervisible Undocumented Migration. *Entre Diversidades*. 7(14): 37-61.

Gammeltoft Hansen, Thomas y Nyberg Sorensen, Ninna. 2013. *The Migration Industry and the Commercialization of International Migration*. Routledge.

Garelli, Glenda y Tazzioli, Martina. 2021. Migration an ´pull factor` traps. *Migration Studies*. 3(9): 383-399.

Glick Schiller, Nina, Basch, Linda y Blanc-Szanton, Cristina. 1992. Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. *Annals of the New York Academy of Sciences* 645(1): 1-24.

Glick Schiller, Nina y Faist, Thomas. 2009. Introduction: Migration, Development, and Social Transformation. *The International Journal of Social and Cultural Practice*. 53(3): 1-13.

Gómez Johnson, María Cristina y Robles Rodríguez, Mitzi Elizabeth. 2021. Desaparecer migrando: violenci(as) social(es) e institucional(es) en México. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*. 1(1): 1-37.

Guevara González, Yaatsil y Megchún Rivera, Rodrigo. 2023. "La muerte tiene permiso". Ensayo sobre las medidas de contención de los migrantes en tránsito por México como necropolítica. *Carta Económica Regional*. (132): 123-150.

Hannam, Kevin, Sheller, Mimi y Urry, John. 2006. Mobilities, Immobilities and Moorings. *Mobilities*. 1(1): 1-22.

Hernández León, Rubén. 2005. *The Migration Industry in the Mexico-U.S. Migratory System*. California: California Center for Population Research.

Hernández López, Rafael Alonso y Quijas Cristerna, Sandra Patricia. 2023. Migración desordenada, insegura e irregular. México frente a los flujos de migrantes. *Carta Económica Regional*. (132): 97-122.

Inocente Escamilla, Yuri Arón. 2019. Usos políticos del sufrimiento en el Vía Crucis del Migrante. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 40(157): 33-52.

Juárez Cerdi, Elizabeth. 2020. Centroamericanas en México. Mapas imaginarios de ruta y mapas espirituales. *Odisea. Revista de Estudios Migratorios*. (7): 29-54.

León Araya, Andrés. 2023. *The Coup and the Palm Trees: Agrarian Conflict and Political Power in Honduras*. Georgia: University of Georgia Press.

_____. 2015. "Rebellion under the Palm Trees: Memory, Agrarian Reform and Labor in the Aguán, Honduras." Tesis de doctorado. Faculty in Anthropology. City University of New York: New York.

León Araya, Andrés y Salazar Araya, Sergio. 2016. "Del cerro al norte. Historia y memoria en la migración campesina hondureña." En: Carlos Sandoval García (ed.), *Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores*. pp. 3-23. San José: Editorial UCR.

López Martínez, Luís Alberto. 2015. Comité de Familiares de Migrantes Fallecidos y Desaparecidos de El Salvador. *Revista Entorno*. (60): 37-44.

López Reyes, Emilio Alberto y París Pombo, María Dolores. 2023. Infraestructuras humanitarias en las ciudades fronterizas de Ciudad Juárez y Tijuana. *Estudios Fronterizos*. 24: 1-22.

Martínez Castillo, Gabriela. 2022. Desaparición de migrantes en tránsito por Centroamérica-México-Estados Unidos. En: Claudia Pedone, y Alfonso Hinojosa, *Vidas en movimiento: migración en América Latina*. pp. 135-189. Buenos Aires: CLACSO.

_____. 2020. Desafíos y tensiones en la búsqueda de migrantes desaparecidos de Honduras y El Salvador. *Íconos*. XXIV(67): 75-93.

Mezzadra, Sandro. 2005. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Moulier Boutang, Yann. 2006. *De la esclavitud al trabajo asalariado. Ecconomía histórica del trabajo asalariado embridado*. Madrid: Akal.

Mudu, Pierpaolo y Chattopadhyay, Sutapa. 2022. Rethinking the Migrant Position. *Geopolitics*. *27*(4): 1168-1179.

Nájera Aguirre, Jéssica Natalia. 2016. El complejo estudio de la actual migración en tránsito por México: Actores, temáticas y circunstancias. *Migraciones Internacionales*. 8(3): 255-266.

Navarro Alvarado, Guillermo Antonio. 2021. Migraciones en tránsito sur-norte, fronteras selectivas y la Costa Rica del COVID-19. *Revista de Ciências Humanas e Sociais*. 2(1): 62-89.

Nuñez Chaim, Margarita, Varela Huerta, Amarela y Glockner, Valentina. 2023. Caravanas migrantes y el régimen de control fronterizo en México en tiempos pandémicos. El caso de la caravana de los 50 días. *Textos y Contextos*. 26: 1-17.

OIM. 2022. *Migraciones Sur-Norte desde Sudamérica. Rutas, vulnerabilidades y contextos del tránsito de migrantes extrarregionales*. ONU. https://repository.iom.int/bitstream/handle/20.500.11788/2348/ROBUE-OIM-039.pdf?sequence=1&isAllowed=y

París Pombo, María Dolores. 2022. Externalización de las fronteras y bloqueo de los solicitantes de asilo en el norte de México. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. 30(64): 101-116.

Pécoud, Antoine y Thiollet, Hélène (ed.). 2023. *Research Handbook on the Institutions of Global Migration Governance*. Reino Unido: Elgar Publishing.

Prado Pérez, Ruth Elizabeth. 2017. ¿Migrantes o refugiados? La crisis humanitaria de menores no acompañados que México y Estados Unidos no reconocen. *Revista Internacional de Estudios Migratorios*. 7(2): 245-274.

Rizzo Lara, Rosario de la Luz. 2022. Managing Irregularized Migration in Mexico: Rhetoric of a Renewed Approach. *Journal of Borderlands Studies*. 39(3): 433-454.

_____. 2021. La Caminate del Migrante: a social movement. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 47(17): 3891-3910.

Romano Silva, Javier y Varela Huerta, Amarela. 2023. Contrarrelatos y acuerpamiento a pie de vía: entrevista con Amarela Varela Huerta. *Bajo el Volcán. Revista del Posgrado de Sociología*. 4(8): 153-186.

Salazar Araya, Sergio. 2023. Violencia, valor y resistencia en la migración centroamericana en tránsito. Una propuesta para su análisis. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*. 62(163): 235-246.

_____. 2022. Enjeux du' Retour' au Honduras des migrant es expulsé es. *Alternatives Sud*. 29(1): 143-153.

_____. 2021. "Estrategias de producción y representación de personas migrantes centroamericanas desaparecidas." En: Salvador Maldonado Aranda (coord.), *Soberanías en vilo: Miradas desde la seguridad ciudadana en América Latina*. pp. 311-334. Zamora: ColMich.

_____. 2020. *Democratización y seguridad en El Salvador. Las políticas de combate a las maras durante el gobierno de Francisco Flores (2004-2009)*. Costa Rica: UCR.

_____. 2020. Violence and value in the migratory passage through Central America: The Cadereyta massacre (2012) and the struggle to have the bodies returned. *Violence: An International Journal*. 1(2): 1-21.

_____. 2019. "Afectividad y violencia. Reflexiones en torno a una experiencia de trabajo de campo en Honduras y el sur de México." En: Yerko Castro Neira (coord.), *Antropología de la violencia. Miradas etnográficas y posicionamientos críticos*. pp. 183-212. México: BUAP.

_____. 2019a. Las caravanas migrantes como estrategias de movilidad. *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*. XIV(27): 111-144.

_____. 2019b. Formas de violencia y extracción de valor en la ruta migratoria CA-EE. UU. Acumulación por disposición y estrategias de movilidad. *Central American Migration in North America: Economies and Political Productivity*. New York: Columbian University`s Department of Anthropology.

_____. 2018. "El retorno del cuerpo. Migración, violencia y valor en el tránsito de personas centroamericanas hacia Estados Unidos." En: José Luis Barrios, William Brinkman-Clark y Joseba Buj (coords.), *El colapso de la representación. Violencias maquínicas en América Latina*. pp. 149-202. México: IBERO-Fractal.

_____. 2017. *Circular el territorio migrante. Producción social de la migración centroamericana en tránsito por México: frontera, albergue y desaparición*. México: IBERO-Departamento de Ciencias Sociales y Políticas.

_____. 2007. Democracia y democratización en El Salvador: Imaginario liberal y discursos sobre democracia. De los Acuerdos de Paz de 1992 a las políticas de seguridad ciudadana del gobierno de Francisco Flores (1999-2004). *Anuario de Estudios Centroamericanos*. (33): 49-86.

Scott, James C. 1998. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition have Failed*. Londres: Yale University Press.

Spivak, Chakravorty. 2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*. 39: 297-364.

Stepputat, Finn. 2015. Formations of Sovereignty at the Frontier of the Modern State. *Conflict and Society.* 1(1): 129-143.

_____. 2012. State/Violence and "Fragmented Sovereignties". *Etnofoor.* 24(1): 117-121.

Tarrius, Alain. 2000. Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de territorio circulatorio. Los nuevos hábitos de la identidad. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. XXI(83): 38-66.

Tazzioli, Martina, Garelli, Glenda y De Genova, Nicholas. 2018. Autonomy of Asylum?: The autonomy of migration undoing the refugee crisis script. *South Atlantic Quarterly.* 117(2): 239-265.

Ticktin, Miriam y Youatt, Rafi. 2022. Intersecting Mobilities. Beyond the Autonomy of Movement and Power of Place. *Borderlands.* 21(1): 1-17.

Torre Cantalapiedra, Eduardo. 2019. Uso de eufemismos en los discursos del Instituto Nacional de Migración sobre la migración en tránsito por México. *Andamios.* 16(41): 385-412.

Torre Cantalapiedra, Eduardo y Mariscal Nava, Dulce María. 2020. Batallando con fronteras: estrategias migratorias en tránsito de participantes en caravanas migrantes. *Estudios Fronterizos.* 21: 1-21.

UNHCR. 2015. *Women on the run. First hand accounts of refugees fleeing El Salvador, Guatemala, Honduras and Mexico.* United Nations High Commissioner for Refugees. https://www.unhcr.org/media/women-run

Urruzola Astiazarán, Juana. 2019. Las palabras no entienden lo que pasa: dilemas ético-políticos en la construcción de un trabajo antropológico. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía.* 4(1): 77-88.

Urry, John y Sheller, Mimi. 2006. A New Mobilities Paradigm. *Environment and Planning*. 38: 207-226.

Van Hear, Nicholas, Bakewell, Oliver y Long, Katy. 2020. Push-pull plus: reconsidering the drivers of migration. En: Francis Collins y Jay Carling, *Aspiration, Desire and the Drivers of Migration*. Routledge.

Varela Huerta, Amarela. 2023. Luchas migrantes. Una apuesta de activismo epistemológico para nuestra América. En: Liliana Rivera Sánchez, Gioconda Herrera y Eduardo Domenech, *Movilidades, control fronterizo y luchas migrantes*. pp. 470-502. Buenos Aires: CLACSO-Siglo XXI Editores.

_____. 2019. "Capitalismo caníbal: migraciones, violencia y necropolítica en Mesoamérica." En: Sandro Mezzadra, Blanca Cordero Díaz y Amarela Varela Huerta (coords.), *América Latina en movimiento: migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos.* pp. 99-124. Madrid: Traficantes de Sueños.

_____. 2016a. El Movimiento Migrante Mesoamericano. Una aproximación desde la sociología de la acción colectiva a un ejemplo de luchas migrantes. *Amnis. Revue d'études des sociétés et cultures contemporaines Europe/Amérique.* (15).

_____. 2016b. Luchas migrantes en contextos de tránsito migratorio, el caso del Movimiento Migrante Mesoamericano. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. 24: 31-44.

_____. 2013. "Del silencio salimos: la Caravana de madres hondureñas en México. Un ejemplo de resistencias en clave femenina al régimen global de fronteras." En: Alejandra Aquino Moreschi, Frédéric Décosse y Amarela Varela, *Desafiando fronteras: control de la movilidad y experiencias migratorias en el contexto capitalista*. pp. 175-186. Oaxaca: Sur Ediciones-Frontera Press.

Varela Huerta, Amarela (comp.). 2020. *Necropolítica y migración en la frontera vertical mexicana. Un ejercicio de conocimiento situado*. México: UNAM.

Varela Huerta, Amarela y McLean, Lisa. 2019. Caravanas de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. *Revista CIDOB d´Afers Internacionals*. 122: 163-186.

Vargas Becerra, Patricia Noemi y Canales Cerón, Alejandro. 2020. Vulnerabilidad y riesgos de la migración centroamericana en tránsito por México. En: Martha Luz Rojas Weisner, Eleonora Rojas Cabrera, Mariana Paredes Della Croce y Jorge Martínez Pizarro (coords.), *Población y derechos humanos: desafíos para el desarrollo sostenible*. pp. 165-198. Río de Janeiro: ALAP.

Vargas Carrasco, Felipe de Jesús. 2018. El vía crucis del migrante: demandas y membresía. *Trace*. 73: 117-133.

Weber, Leanne y Tazreiter, Claudia (ed.). 2021. *Handbook of Migration and Global Justice*. Reino Unido: Elgar Publishing.

Wier, Betsy. (2010). *Niñez migrante. Detención y repatriación desde México de niños, niñas y adolecentes centroamericanos no acompañados*. Baltimore: Catholic Relief Services.

Wimmer, Andreas y Glick Schiller, Nina. 2003. Methodological Nationalism: the Social Sciencies, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *International Migration Review*. 3: 576-610.

Afirmar la vida al punto de arriesgar la muerte: circuitos migratorios del África Occidental a la Frontera Norte de México

Pedro Roa Ortega[1]

Introducción

Más que en otro momento de nuestra historia, *la migración* es hoy una cuestión de masas y todo parece indicar que esta tendencia no dejará de incrementarse. El panorama migratorio de países como México cambia con una velocidad a la cual es difícil seguirle el paso, México ha dejado de ser sólo un país de salida y tránsito para transformarse en destino. Indudablemente, para la mayoría permanecer e intentar establecerse en el país es una "decisión obligada," pero también es cierto que en algunos casos los recién llegados pueden vislumbrar oportunidades, no sin antes recorrer el largo y penoso trecho de la regularización migratoria.

Las fuerzas que impulsan el movimiento masivo de personas alrededor del mundo, fuerzas que incluyen la conectividad humana propia de la modernidad global a comienzos del siglo XXI, pero también la aglutinación de condiciones políticas, sociales, económicas y ecológicas que hacen del movimiento urgente la única posibilidad para mantenerse con vida, me llevan a proponer la siguiente interpretación: se van quienes pueden, necesitan y quieren irse. En este sentido, este trabajo rechaza la dicotomía que separa tajante los desplazamientos forzados de las migraciones voluntarias.[2] ¿Cómo pueden dos aseveraciones antitéticas como la intencionalidad y obligatoriedad de los cruces transfronterizos poseer validez empírica simultáneamente? Las personas que dejan sus lugares de origen porque

---

1 Departamento de Antropología, Universidad de Toronto, Canadá.

2 Podría argumentarse que el único contexto en el que realmente importa distinguir entre personas que se desplazan por voluntad propia y personas que huyen para salvar su vida es cuando se trata de demostrar legalmente una posición política acreedora de protección internacional.

deben hacerlo generalmente encuentran, crean y comparten modos de transformar el empuje al movimiento imperioso en un proyecto de vida transnacional.

Una de las fuentes principales donde abrevan estos recursos es la religión, sea como economía afectiva, comunidad de creyentes o marcos estructurales e institucionales, tras la experiencia de trabajo de campo que da lugar a este capítulo, se da cuenta de que las vías que la religión ofrece a las personas que huyen sin demora, en cierto sentido me parecen inagotables. Por una parte, en no pocas ocasiones, las experiencias descritas por mis interlocutores implican circunstancias que rondan lo milagroso y lo incomprehensible. Por otra, en la lucha diaria de quienes viven como extranjeros sin documentos, la religión no cesa de ofrecer una mediación, diríase, privilegiada: proporciona coordenadas y vendavales para navegar un mundo caótico en permanente movimiento. Ejes e impulsos que abarcan prácticamente todos los aspectos de la vida, desde la máxima intimidad espiritual al compromiso y la acción colectiva en el mundo según ordenanzas divinas. Lo que aquí se plantea es el comienzo de una antropología centrada en los recursos materiales e inmateriales que la religión proporciona al creyente en ruta. Estos recursos poseen una creciente potencia ético-política en nuestra sociedad mundial cada vez más interconectada pero también segregada. Mi investigación se interesa por las implicaciones que conlleva una interpretación del empuje al desplazamiento (que puede o no convertirse en proyecto de vida migratorio) como mandato divino en el cual es imposible no participar activamente. En cierto sentido, esta investigación busca evidenciar la continuidad entre lo teológico y lo político en lo que muchas voces celebraron como triunfo total de la modernidad global: un mundo progresivamente más secular, post-ideológico, multicultural y tolerante.

¿Por qué es importante prestarle atención a la religión en contextos de movilidad transfronteriza ilegalizada? Desde cuestiones que tienen que ver con soberanía y el concepto de lo político, el (supuesto) valor supremo de la vida y dignidad humana en el ideario democrático-liberal, o la (supuesta) secularidad del estado-nación moderno, para este trabajo la relevancia de un estudio antropológico sobre los afectos y lógicas que provienen de la religión reside en la potencia política que las personas que cruzan fronteras sin autorización encarnan: ímpetu al que sólo la muerte puede poner fin.

Retomo el caso de las personas procedentes de África que en años recientes llegan a la frontera norte de México (generalmente, pero no siempre) para solicitar asilo en Estados Unidos. Pese a que no abordará las circunstancias desencadenantes, conforme a las narraciones se identifican los siguientes determinantes para la movilidad transnacional al exterior del continente: economías en estado crítico, conflictos armados con trasfondo etno-lingüístico-religioso, crisis medioambientales aunadas a desastres naturales recrudecidos en tiempos del cambio climático, más

la efectiva continuidad de estructuras colonialistas camufladas como "globalización a medias."

Es difícil resumir el proceso que me llevó a enfocarme en temas de religión y migración. Hasta hace relativamente poco, mi actitud hacia la religiosidad era más bien ambigua, la entendía como una reliquia que posee la dignidad de las cosas destinadas a desaparecer, cuando no un caparazón protector ante nuestra propia mortalidad y la de quienes amamos. Mi experiencia de trabajo de campo en Tijuana cambió todo eso, no solamente fueron los elocuentes y conmovedores relatos de mis interlocutores, sino una serie de vivencias (demasiado largas para explicar aquí) lo que despertó mi interés.

En todo caso, no sería exagerado decir que esta ciudad y mis interlocutores me enseñaron a tomar en serio a Dios. Con ello quiero decir que Tijuana me mostró las cosas extraordinarias que las personas hacen con lo que sea que llamen Dios para aprender a vivir como extranjeras en una urbe global que lo mismo ofrece oportunidades de arraigo y constantes amenazas según una jerarquía etno-nacional-racial ante la cual los migrantes sin documentos son particularmente vulnerables. En la ruta, mientras esperan la oportunidad para cruzar, o intentan establecerse, la religión parece brindarles una fuerza vital inagotable que se traduce en acciones sociales concretas para alcanzar fines específicos.

La resonancia de lo teológico en lo político es algo que incluso la antropología marxista más recalcitrante debe admitir y las cosas no terminan ahí. Además de las infinitas formas que la religión puede adoptar en cuanto envoltorio metafísico y estético de lo político (Mbembe 2016), existen ciertas bases teológicas de las cuales nuestro concepto moderno de lo político no puede desentenderse. Por ejemplo, el carácter sagrado-sacrificial de la vida. Mis interlocutores viajaron y estuvieron dispuestos a arriesgarse a morir con tal de alcanzar una oportunidad para vivir, es decir, llevaron la afirmación de la vida al punto de la muerte. Al mismo tiempo, apelaron al sistema de protección internacional y a la responsabilidad de las democracias liberales en la salvaguarda de derechos, además de relatar proyectos de vida transnacional y formas de pensar circulaciones y travesías planetarias.

Esta investigación es parte de un proyecto en progreso que busca establecer bases teóricas con las cuales pensar la movilidad humana transnacional a partir de una crítica a la tradición político-cinética de la modernidad (Sloterdijk 2020). Esto es, el entendido de que la humanidad viaja en la locomotora de la historia hacia un futuro civilizatorio total, no sin asumir siempre el riesgo del movimiento acelerado y la catástrofe inminente. Movimiento hacia el ser-para-la-vida en un renacer permanente, pero también hacia el ser-para-la-muerte en el sacrificio; afirmar la vida al punto de arriesgarse a la muerte. Las circunstancias históricas de nuestro tiempo empujan a un número cada vez mayor de personas hacia

el desplazamiento urgente como alternativa única para vivir: el movimiento como principio ontológico llevado al extremo. Gobiernos tiránicos e inestables, economías extractivistas, desastres ecológicos asociados al cambio climático, pero también la promesa de crecimiento personal y social que las democracias liberales (en teoría) ofrecen, todo ello y más forma parte del conglomerado de fuerzas que hace del cruce de fronteras una coyuntura prácticamente imposible de no acatar para millones de personas alrededor del mundo. Tanto por su carácter masivo, la intensidad de sus repercusiones humanitarias y sus implicaciones ético-políticas, el objetivo de esta investigación a largo plazo es demostrar que los hiper-heterogéneos flujos migratorios contemporáneos son representativos de la transición de un concepto de movilidad transnacional a uno de movilización planetaria cuasi-marcial. Movimiento al ritmo del "reloj de la vida en el que los segundos no hacen sino huir" (Benjamin 2015: 51).

Por otra parte, aunque me concentro en la parte dinámica de los procesos de movilidad humana transnacional ilegalizada, debe tenerse en cuenta que a esta celeridad se contraponen periodos de inmovilidad o atrapamiento. La crítica del imperativo político-cinético de la modernidad quedará siempre incompleta si no incluye las fuerzas que tienden a la estasis, cuando no inercia exánime. En albergues, campamentos temporales o centros de detención (por no hablar de las casas de seguridad y otros espacios de confinamiento operados por organizaciones criminales), las personas que viajan sin documentos por México experimentan el otro rostro de la tendencia al movimiento hacia más movimiento: se mueven tan rápido como pueden, pero muchas no lograrán evadir el doloroso agujero de gusano que es el estancamiento forzado.

Este capítulo está dividido en cuatro secciones más comentarios finales, en la primera explico la metodología empleada y presento brevemente algunas de las implicaciones cuando se lleva a cabo trabajo de campo en localidades políticamente sobredeterminadas. En la segunda discuto la coyuntura que mis interlocutores enfrentaron una vez que llegaron a Sudamérica: continuar o no el viaje hacia el norte incierto. En la tercera parte resumo las generalidades del panorama migratorio en México y en la cuarta describo dos experiencias contrapuestas: Tijuana como una ciudad hostil casi invivible o como ciudad mundial repleta de oportunidades.

Metodología

Entre abril y junio de 2019 llevé a cabo en Tijuana entrevistas etnográficas (en inglés y español) con seis hombres jóvenes provenientes de Guinea, Ghana, Burkina Faso, Nigeria y Camerún[3] quienes profesan la fe cristiana o islámica.

3 Por razones de espacio este capítulo recupera solamente dos testimonios.

De 45 a 90 minutos, las conversaciones tuvieron lugar en la Casa del Migrante Tijuana, donde fui voluntario en áreas como el comedor, la recepción de nuevos usuarios y la conducción de talleres culturales. No hubo criterio de selección otro que la disposición de los narradores para contar su historia; tras un primer contacto resultado de la interacción cotidiana y el cumplimiento del protocolo de consentimiento informado, en cada caso se acordó un horario conveniente para una entrevista audio grabada. Para ello, la administración del albergue siempre proporcionó espacios adecuados en términos de confidencialidad.[4]

Las entrevistas fueron semi-estructuradas de acuerdo con una pequeña batería de preguntas preparada con antelación y centrada en dos aspectos fundamentales: los motivos de salida y las condiciones del trayecto. Para intentar ser lo menos intrusivo, además aceptando la cuota de impredecibilidad propia de una etnografía en esta *borderland*, solamente llevé a cabo una entrevista con cada participante, en ocasiones complementada por breves charlas informales previas o posteriores. Dada mi formación y experiencia de trabajo en el campo de la psicología clínica, durante las entrevistas mi objetivo fue encontrar un equilibrio entre el deseo de propiciar la narración, la angustia epistémica típica de toda investigación y la apertura necesaria para recibir el don de la palabra de otro, esto es, la posibilidad de acompañarla mientras va y viene, cuando se detiene y llega el silencio.[5]

Naturalmente, los talentos narrativos de cada uno de mis interlocutores fueron esenciales para las entrevistas; la soltura y los abrazos, la timidez y las lágrimas, las ocurrencias y los recuerdos, todo ello es parte de un aprendizaje por lo cual les estaré siempre agradecido. En medio de sus tribulaciones y predicamentos, estos jóvenes valientes y generosos me permitieron conocer sus motivaciones, circunstancias de salida que iban de lo fortuito y tortuoso a la búsqueda incansable de oportunidades y prospectos para mejorar la propia vida y la de las generaciones venideras, ellos encarnan el imperativo al movimiento urgente y progresivo.

Para no perderse en la inconmensurabilidad e inefabilidad de los relatos, o sea, su memoria vívida, este trabajo adoptó una perspectiva miniaturista. Esto es, una

---

4 Esta investigación agradece de sobremanera el trabajo de todas las personas involucradas en el funcionamiento de la Casa del Migrante Tijuana, así como las facilidades brindadas por la institución. Perteneciente a la Scalabrini International Migration Network (SIMN) y fundada en 1987 por la Congregación de Misioneros de San Carlos Borromeo, este es uno de los centros de acogida de mayor presencia en la ciudad y fue el primer albergue de su tipo en Latinoamérica.

5 Antes de comenzar mis estudios de posgrado sobre temas relacionados con movilidad humana transnacional (2018), obtuve la licenciatura en Psicología (2013) y posteriormente trabajé durante un tiempo con personas que viven (y a veces luchan) con diagnósticos psiquiátricos. El centro donde trabajaba defendía una perspectiva psicosocial y tuve la enorme fortuna de contar con excelentes mentores en esta área.

labor pastiche con fragmentos de biografías histórico-afectivas que exponen tesis teológico-políticas. El resultado es una colección de instantáneas hechas con palabras al modo de un gran mosaico donde algunos de los temas más acuciantes de nuestro tiempo pueden estudiarse a la letra. La narración es pues el vehículo con el cual intenté seguir rutas, encrucijadas y brechas, itinerarios cartografiados mediante las coordenadas de un lenguaje donde nunca existe un portavoz único, sino la humanidad comunicándose así misma (Benjamin 2015).

Mi investigación se vale de un método en apariencia simple, pero que esconde una enorme complejidad: la transcripción creativa de citas cuyos referentes aluden a la imagen dialéctica de andanzas caracterizadas por intervalos donde recuerdo y vivencia se funden como disolución y creación simultánea en un rompecabezas de "fondo caótico" (Benjamin 2005: 175). Un montaje de piezas narrativas que encajan unas con otras como un "relámpago" tras el cual se escucha "el largo trueno" de la escritura que "retumba" (Benjamín 2005: 45). Es cierto que al pensar los relatos como una colección de instantáneas se corre el riesgo de caer en una mala suerte de esencialismo ahistórico. Sin embargo, confío en haber tomado las precauciones suficientes para ser fiel al caleidoscopio de sinsabores y anhelos que es el tránsito desde el África occidental a la frontera norte de México. Más como un reel cinematográfico que como una serie de imágenes inamovibles, con la transcripción de citas mi propósito es presentar con todo a la mirada lectora el dinamismo y dramatismo de las historias que me fueron confiadas. Como cofradías históricas, las narraciones de mis interlocutores parecen comprobar que no existe documento de cultura alguno que no sea también un registro de barbarie.

Por otra parte, no puedo dejar de subrayar que realizar estancias de trabajo de campo en lugares como la frontera norte de México es una experiencia que puede resultar tan sobrecogedora como vigorizante. En particular, Tijuana posee una celeridad y pluralidad tal que los temas de interés antropológico parecen ser infinitos. El reto entonces es mantener una cierta serenidad epistémica que permita desempolvar y recoger elementos del paisaje, identificarlos y finalmente construir un análisis basado en evidencia empírica lo mismo que en intervenciones ética y políticamente responsables.

De acuerdo con una amplia suma de factores, en lugares como Tijuana no es difícil que las dinámicas de la violencia imperantes alcancen a trabajadores humanitarios, activistas, investigadores y estudiantes, lo mismo que a personas (mexicanas y extranjeras) que viajan o viven sin documentos oficiales. Yo mismo fui absorbido en más de una ocasión por estas dinámicas, afortunadamente sin consecuencias más allá de un momentáneo estado de estrés postraumático. Haber entrado en contacto con la textura de la violencia que gobierna esta ciudad y este país me condujo a un dilema antropológico clásico, la necesidad de adaptar mi proyecto de investigación a las condiciones histórico-materiales del entorno,

pero también a aquello que no tengo más remedio que nombrar *observación participante no intencionada*.

A lo largo de mi estancia de trabajo de campo (seis meses en total entre abril de 2018 y junio de 2019), me encontré en lugares y circunstancias que jamás habría imaginado o que habría tratado de evitar por completo. Originalmente la intención era llevar a cabo una etnografía "a nivel de calle" y conocer las formas que las personas recién llegadas encuentran para vivir y moverse en Tijuana; cabe destacar que, desde 2017, la ciudad volvería a ocupar los primeros lugares del *ranking* mundial de urbes más violentas. Así pues, decidí acudir al amparo que ofrecen lugares como la Casa del Migrante para continuar mi investigación. Las particularidades que conlleva realizar trabajo de campo al interior de este y otros albergues son un tema que yo dejaré para otra ocasión, no así colegas en este *dossier* quienes de forma espléndida y a detalle nos introducen *al campo* desde el punto de vista de la persona investigadora.

¿Viajar o no viajar?

El grueso de las personas que arribaron a Tijuana procedentes de África en la primera parte de 2019 eran hombres jóvenes, no obstante, también había mujeres que viajaban solas o con sus familias. En algunos casos, estos viajeros tenían formación profesional o técnica, habilidades multilingües y experiencias previas de movilidad transnacional.[6] Generalmente se atribuye el surgimiento de estos circuitos al despiadado proyecto europeo de seguridad fronteriza, sin duda, el incremento de los riesgos y costos hacen del trayecto por el Mediterráneo una alternativa inviable para un número creciente de personas, pero existen otras variables significativas involucradas. Por ejemplo, la consolidación de sofisticadas y poderosas organizaciones que emplean reclutadores en países como Senegal para promover la ruta por América Latina hacia Norteamérica o el hecho de que en Brasil y Ecuador algunos aspectos del periodo de flexibilización de las políticas migratorias durante el llamado giro a la izquierda entre 2002 y 2017 continuaran vigentes hasta el cierre global de fronteras provocado por la COVID-19.

Entre mis interlocutores había quienes desde el principio se hicieron el objetivo de llegar a la frontera norte de México para solicitar asilo en Estados Unidos, así como quienes solamente buscaban un lugar donde vivir y trabajar para enviar

6 Este ensayo ha optado por la noción genérica de viajero, pues abordar los matices teóricos y políticos de términos como trabajador migrante, refugiado, solicitante de asilo, o persona en movilidad, exige un repaso extenso y minucioso de cada trayectoria.

remesas a casa.[7] Todos estaban más o menos informados de las dificultades y peligros de la ruta rumbo norte, sin embargo, tal como enfatizó más de uno, no existe información suficiente que prepare para la vivencia del tránsito clandestino.

Como ya mencioné, no hubo una razón particular que me llevara a trabajar con los jóvenes africanos que llegaban al albergue; el hecho de que muchos de ellos fueran anglófonos tuvo algo que ver, pues en varias ocasiones fungí como traductor. Por otra parte, en aquel momento la llegada de personas procedentes de África a la frontera norte de México era todavía una coyuntura a la cual la investigación académica había prestado poca atención. Debido a las enormes distancias de estos circuitos y las circunstancias extremas que implica, una de las primeras preguntas que me hice en cuanto antropólogo principiante fue: ¿cómo lo hicieron?

A modo de hipótesis diré que las tradiciones cristianas africanas negras[8] proporcionan un ímpetu paradójico y desafiante de la gran mentira cuyo fin es hacernos creer que existen personas ilegales por su mera presencia, personas destinadas a la precariedad extrema porque la jurisdicción del territorio en el que se encuentran no les reconoce. Lo que de inicio denominaré fe religiosa implica formas de organización social y reclamo político colectivo que son parte de la lucha planetaria que las personas negras encarnan contra el poder que busca volverles otra cosa que seres humanos (Lloyd 2011). Así pues, no es solamente la asunción de riesgos mortales en ruta lo que le otorga a la movilidad humana transfronteriza su estatuto político, sino el hecho de que estos riesgos se comparten y combaten colectivamente a través de culturas, credos, nacionalidades y más.

> Muchas cosas pasaron por mi mente esas dos semanas en Ecuador. Ya sabía lo peligroso que es el camino a Estados Unidos, así que inicialmente ni siquiera lo consideraba. El único plan que tenía era huir, salvarme, trabajar y mantener a mi familia, pero después escuché que gente de todo el mundo estaba viajando en grupo para disminuir los riesgos, y pensé: 'si tengo éxito, ya está; si no, se lo dejo todo a Dios' (Jericho 9 de abril de 2019).

Jericho (44 años) es originario de una comunidad rural al este de Ghana, es casado y profesa el cristianismo, tiene una hija y dos hijos. Se ganaba el sustento trabajando como profesor de inglés y agricultor. Durante la preparación de la

7 Algunos de mis interlocutores intentaron establecerse en países sudamericanos, ante la falta de prospectos y oportunidades para prosperar decidieron viajar. Todos tenían contactos en Estados Unidos, la mayoría inmigrantes sin documentos sin posibilidad de auspiciar su solicitud de asilo.

8 Debido a que este es un trabajo exploratorio no se abordará la especificidad teológica de las numerosas denominaciones que forman parte de estas tradiciones.

tierra, la quema de pastizales se extendió hasta alcanzar casas y terrenos vecinos. Algunos acusaron dolo, lo cual le obligó a dejar su pueblo e instalarse en Kumasi, pero la moción fulgurante de los comuneros le dio alcance en la ciudad y poco después amenazó a toda la familia. Tras una breve investigación en línea tomó algunos ahorros y compró un pasaje de avión hacia Quito. Debido a que no tuvo tiempo para conseguir un pasaporte, aseguró su entrada a través de una carta consular emitida por la representación diplomática de Ecuador en Sudáfrica, documento que obtuvo por medio de un conocido. Al llegar, con la ayuda de un compatriota ya asentado en la capital ecuatoriana, buscó trabajo, aunque sin suerte. Jericho no fue el único que me explicó el juego de (a)temporalidades durante el tránsito, la espera, incluso cuando parece que el viaje ha terminado. Los días en Quito pasaban rápidamente al agotarse los pocos fondos con los que contaba. En cambio, las noches eran lentas y pesadas, inundadas por el pensamiento y debates internos.

¿Cómo llega una persona a la determinación de iniciar un viaje en el cual pondrá repetidamente en riesgo la vida? Mis interlocutores combinaron los medios espirituales de una interpretación religiosa de su proceso migratorio (como es "Dios me puso en este camino") con estrategias que constituyen un tipo de movilización sociopolítica transnacional, por ejemplo, viajar en grupo y hacer de la visibilidad una defensa ante las peores amenazas. Durante las largas caminatas todoterreno, al pasar noches a la intemperie o al navegar los laberintos del sistema de protección internacional, los viajeros como Jericho comparten víveres, información importante, esperanzas y riesgos. Tan común es recibir transferencias electrónicas de parientes o amistades a miles de kilómetros, como es compartir estos medios con colegas que han agotado sus propios recursos. La lógica que dicta "si tengo éxito, ya está; si no, se lo dejo todo a Dios" se articula con las bases materiales y el compromiso recíproco de lo que podemos denominar, a falta de un mejor término, cultura migratoria. Por otra parte, es importante mencionar que las numerosas expresiones de solidaridad no implican la ausencia de tensiones entre personas que viajan juntas como medida de protección, pues en contextos de incertidumbre generalizada incluso fricciones menores pueden llevar a la confrontación directa, por no hablar de francos antagonismos y prejuicios. Específicamente, mis interlocutores hablaron de la constante lucha contra el racismo anti-negro en las calles, los albergues o cualquier otro espacio.

En toda su complejidad y sus grandes contradicciones, el movimiento "colectivizado" de personas, del cual quizá el ejemplo más notorio (no el único) en Latinoamérica fueron las caravanas migrantes a finales de 2018, posee una potencia teológico-política que se manifiesta de distintas maneras. Incluso podría decirse que estas y otras expresiones de movimiento masivo conforman éxodos globales, lo cual es una hipótesis que merece considerarse, por ejemplo, como parte de un análisis de los circuitos de movilidad transnacional contemporáneos a partir de una lectura

crítica de las tradiciones abrahámicas. Este capítulo se limita apenas a delinear lo que será un tema que ocupará mi labor investigadora durante los próximos años: ¿cómo es que el movimiento colectivo arropa un ímpetu vital que la certeza de las penurias y la probabilidad de morir puede aplacar? La pregunta encuentra relevancia toda vez que detener a alguien que está convencido de contar con el favor de Dios es imposible y esto es algo que todos los gobiernos saben bien.

Para trabajar etnográficamente con expresiones como "se lo dejo todo a Dios" primero tendré que avanzar en mis estudios sobre teología y filosofía de la religión, lo mismo que estudios antropológicos interesados en las intersecciones de lo material y lo espiritual. Sea suficiente por el momento decir que esta y otras manifestaciones de la *fe en tránsito* nos remiten a un concepto de historia para el cual nada ocurre sin intervención divina. Además, la investigación que pretendo desarrollar habrá de problematizar el adentrarse en tierras foráneas como principio ontológico fundacional en las religiones abrahámicas. Al cruzar las puertas de (probable) no-retorno (Ngwa 2017), en este caso, morir, los viajeros como Jericho tal vez incorporan la probabilidad de la catástrofe no solo como acto de devoción o vivencias trascendentales que bordean la experiencia mística, sino en la triangulación (Ngwa 2009) de una teoría racional acerca del sufrimiento, el colapso físico y emocional que le sigue, más una interpretación de la realidad para la cual las aflicciones humanas establecen una de las mayores conclusiones lógicas del monoteísmo: la *necesaria* existencia de Dios en cuanto Ser ético.

Sin entrar en debates sobre la motivación de los actos humanos, discusiones que le interesan primero a la filosofía, la psicología o la ciencia política que a la antropología, los argumentos que aquí presento van encaminados a plantear que el saber migrante acerca de los riesgos en tránsito se sobrepone al efecto disuasivo que las políticas migratorias en la región buscan infundir, pues se integra a marcos de referencia más amplios y contundentes, incontenibles hasta cierto punto. Antes de emprender el viaje rumbo norte, los jóvenes africanos analizan posibles escenarios, comparten información o fijan calendarios hasta donde es posible. Para explicarse (retroactivamente) los imponderables de la ruta al saber migrante que formularon colectivamente, mis interlocutores sumaron tradiciones teológicas donde ser humano significa encontrar algo por lo cual valga la pena morir (Cone 1997, citado por Lloyd 2011) y el riesgo de la fe es libertad a la vez histórica y escatológica en la lucha de la humanidad por preservarse a sí misma (Lloyd 2011a). Ser libre a pesar de vivir en un mundo en el que la libertad se niega por medio de mecanismos político-jurídicos que impiden o dificultan el acceso a medios elementales para la vida cuando no se cuenta con documentos.

> Primero intenté quedarme en Ecuador, pero, si no hay trabajo para los ciudadanos, ¿qué puede esperar un migrante? Sí, porque yo sé hacer negocios. Sí, yo vivía muy bien, tenía todo bajo control. Aquí tengo que

> empezar desde cero, como si acabara de llegar a este mundo y recibir donaciones de la gente. ¡Pero si antes vestía y vendía la mejor ropa! ¿Ahora tengo que ponerme prendas usadas? ¡Ay, Dios mío! ¡Es una pena! [risas] ¿Me entiendes? Es duro. A veces quieres gritar, pueden ser pensamientos como "no puedo hacer esto, no puedo hacer aquello," pero tienes que dominarlos, si no, enloqueces. Ahora, mientras hablo contigo, solo creo una cosa: Dios tiene un plan. Eso es lo que he aprendido en este viaje. Tú puedes pensar muchas cosas, pero definitivamente vas a terminar haciendo algo diferente (Jerome 13 de mayo de 2019).

Jerome (25 años) es originario del centro-sur de Nigeria, es casado y no tiene hijos. Creció en un entorno urbano y profesa el cristianismo. Tiene estudios universitarios truncos y antes de huir administraba un exitoso negocio propio. Partió a causa del clima de inestabilidad y violencia política que históricamente recubre las relaciones intergrupales en el país. Tras informarse acerca de los laxos requerimientos para ingresar, Jerome viajó a Ecuador convencido de que su experiencia profesional y pericia cosmopolita le permitirían establecerse con relativa facilidad. Es cierto que durante algún tiempo el país sudamericano se convirtió en un destino razonablemente seguro y en ocasiones económicamente atractivo para los viajeros africanos. Aunque las perspectivas se han vuelto menos favorables recientemente, muchos aún encontraron en la capital ecuatoriana una ruta de escape inmediato.

"Empezar desde cero" y "Dios tiene un plan" son expresiones que constantemente escuché durante mi trabajo de campo. Estas palabras entremezclan significados socioculturales, políticos y aún teológicos, esto último dado que la teología en modo alguno se reduce al conocimiento erudito de los textos sagrados. Como principio sociológico y ético-político, "la realidad" de Dios y la "verdad" en la fe se manifiestan en la cotidianidad de las personas fieles que viven procesos migratorios. Para las personas que entienden su entrada en movilidad como parte de un plan divino, Dios se hace presente y anima un *saber migrante*, abierto y fluctuante.

Como el judaísmo y el islam, el cristianismo ha amalgamado sus principios teológicos y filosóficos al ritmo que marca el imperativo político-cinético de la modernidad. A saber, la continua expansión de un sujeto siempre en movimiento, fortalecido, cada vez más cercano a Dios y a su presencia en el mundo. Un sujeto piadoso, cosmopolita, destinado a superar todos los obstáculos y limitaciones a su movimiento. Casi peregrinos cercanos al sujeto histórico marxista (si es eso posible), viajeros como Jerome avanzaron provistos de una inconmensurable determinación, pero sin dejar de estremecerse ante la faena por delante: comenzar *de nuevo* en total compromiso con el proyecto de Dios desde los márgenes de la lógica de la "acción responsable" y del "acto trágico" (Sloterdijk 2020: 40).

De acuerdo con sus propias circunstancias y metas, los jóvenes africanos con quienes puede conversar personificaban alguna versión del método tabula rasa: vivir arrojados por segunda vez a un mundo de imperativos político-cinéticos como pasajeros que van colgados o en las tolvas de los vagones del tren de la historia, para luego ir a la intersección de los caminos, abrir nuevas vías y trayectorias de vida. Tabula rasa es otra forma de llamar a la resolución que apela tanto a un designio divino imposible de no acatar, como a la participación en un proyecto transnacional común a personas procedentes de las geografías más diversas. Dicha fuerza productiva y creativa lleva consigo también la simiente de la catástrofe y brechas infranqueables. En este empuje, dríase indomable, la fe incluye y trasciende la posibilidad del sufrimiento e incluso la muerte, pues es deber de los fieles aceptar la gracia de Dios en las calamidades y los escollos, así como los recursos y la (promesa de) prosperidad (Ngwa 2009).

México, tamiz migratorio

Durante el periodo que comprende mi trabajo de campo (entre abril de 2018 y junio de 2019), en colaboración con la Organización Internacional de las Migraciones (OIM) y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), el gobierno mexicano implementó una estrategia de administración de flujos cuyo objetivo era acelerar entrada y salida mediante filtros de seguridad, al mismo tiempo que proporcionó servicios como alimentación, alojamiento, transporte y emisión de permisos de tránsito temporales o tarjetas de visitante por razones humanitarias. Insuficientes e ineficaces, estas medidas pronto fueron sustituidas por una violenta estrategia de contención a consecuencia de las amenazas arancelarias del gobierno estadounidense. Recordemos que para evitar tarifas sustanciales (de 5% a 25%) a diversas exportaciones, las autoridades mexicanas se comprometieron a desplegar a miles de efectivos de la Guardia Nacional,[9] en particular en las zonas próximas a la frontera con Guatemala.

No podemos negar que México se ha transformado en un inmenso muro fronterizo, aunque poroso, un territorio pletórico de lugares de tránsito y contención, resultado de políticas opacas que propician movimientos progresivamente más fluidos y multidireccionales, pero también más lentos, caros y peligrosos. Las palabras no alcanzan para describir la brutalidad de las organizaciones criminales que desde hace años operan en el país una escalofriante industria que vuelve los cuerpos y vidas de las personas "sin documentos" en una fuente interminable para extraer capital. Control de rutas, extorsión, reclutamiento forzado o explotación

9 Policía militarizada creada en marzo de 2019 convertida en una especie de patrulla migratoria no oficial, algo que entra en directa contradicción con la legislación mexicana vigente.

sexual son sólo algunas de las formas en que estos grupos se benefician del cada vez más restrictivo régimen migratorio mexicano. En sentido estricto, más que un muro, México es como una gran malla con púas afiladas donde muchos quedan atrapados y sólo los más afortunados escapan inermes. No es mi intención explorar las relaciones o complicidades entre la política migratoria mexicana a ras de suelo y las organizaciones criminales, sobre ello me limitaré a decir que no sólo mata el poderío de los grupos criminales, los vacíos institucionales también.

La tendencia hacia la seguridad fronteriza en el país comenzó con la fundación (1993) del Instituto Nacional de Migración (INM), único organismo facultado legalmente (1996) para llevar a cabo tareas de inspección y detención en todo el territorio. Notablemente, en los centros de detención administrados, eufemísticamente llamados Estaciones Migratorias y Estaciones Provisionales, se ha documentado ampliamente hacinamiento, exposición a enfermedades contagiosas, falta de insumos e infraestructura deficiente, negligencia de funcionarios a todos los niveles y, en general, situaciones análogas a las que ocurren en centros de reclusión penal. Vale la pena destacar también que, desde 2007, el Estado mexicano oficialmente ha situado los temas relacionados a movilidad humana transnacional al mismo nivel de "prioridad" que el combate al crimen organizado, a la vez que defiende una obsoleta e incompleta visión de su "tradición humanitaria." En efecto, a lo largo del siglo pasado hubo casos emblemáticos en los cuales se permitió el ingreso de personas que huían de la persecución y la guerra, pero ante la crudeza de la realidad actual debemos reconocer que este historial corresponde a un país y época que ya no son. Pese a las dificultades que la vasta mayoría de los recién llegados atraviesan, para una minoría, México todavía ofrece alternativas y oportunidades para establecerse.

> Yo sólo buscaba un lugar donde vivir. Todos los chicos africanos que he conocido aquí quieren ir a Estados Unidos, pero yo no veo porqué. Sí, incluso las personas de migración en México, cuando me preguntaron si tenía planeado ir allá y les dije que no, quedaron sorprendidas (Jerome 13 de mayo de 2019).

Relatos como este son ciertamente inusuales. ¿Quién no sueña con llegar a la tierra de las oportunidades y las libertades? Por increíble que parezca para quienes nos interesamos en temas de movilidad humana transnacional, no todas las personas que dejan sus lugares de origen en el Sur buscan, por todos los medios, llegar a países del Norte Global. El siguiente apartado ahondará en el tipo de experiencias que los jóvenes africanos afrontan una vez que han decidido establecerse en Tijuana. Por ahora, invito a la reflexión a propósito de expresiones como "un lugar donde vivir". Antes de adentrarse en las entrañas de la burocracia migratoria mundial como solicitantes de asilo o refugio, según los recursos a su alcance, viajeros como Jerome aprovecharon las vías y medios de un mundo

(pre-pandémico) interconectado que propicia el movimiento urgente, pero también ofrece posibilidades de desarrollo y prosperidad, si se está dispuesto a pagar el precio. Mis interlocutores y otras personas con quienes pude conversar se prepararon mental y espiritualmente para los retos del trayecto clandestino y su nueva vida en México. Nadie esperaba que las cosas fueran fáciles. Parte esencial de este aprendizaje migrante es cultivar una plasticidad casi total para adaptarse a circunstancias cambiantes y aprovechar oportunidades en la lucha contra el estancamiento mientras se resuelve su situación legal en el país. Laboral, social y culturalmente las personas que residen sin documentos en México ponen a prueba todos los días su capacidad para aprender a vivir como extranjeras.

Los contrastes y contradicciones de la experiencia de tránsito por México no son sólo resultado de los limitados y mal administrados recursos dedicados al incremento y diversificación reciente de los circuitos de movilidad humana transnacional en el país. Pese a que desde 2011 se publicó la "Ley de Migración" y la "Ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo político" (esta última reformada en 2014), técnicamente una de las legislaciones latinoamericanas más avanzadas en la materia, en la práctica, las autoridades mexicanas continuaron orientándose hacia un enfoque de seguridad nacional con medidas humanitarias paliativas, siempre en cabildeo con sus vecinos al norte. Sobre lo anterior quisiera señalar lo siguiente. No es una estrategia retórica decir que México se ha convertido en la muralla o filtro antimigrante estadounidense. La influencia de Washington sobre la política migratoria mexicana es flagrante al punto que puede hablarse de la frontera de Chiapas con Guatemala como la "nueva" frontera sur de Estados Unidos.

En este sentido, pienso que el término externalización de fronteras puede no adecuarse del todo a un contexto tan complejo como las relaciones entre México y Estados Unidos. Al margen del desbalance histórico en estos vínculos, "externalización" sugiere la idea de que el gobierno mexicano posee nula capacidad de negociación, lo cual, desde luego, es falso. La profundidad histórica de los vínculos entre ambos países no significa que la política migratoria mexicana esté completamente sometida a los caprichos de la política exterior estadounidense. Antes bien, el Estado mexicano es un protagonista que persigue y afianza objetivos propios mediante retóricas híbridas que combinan temas de seguridad y derechos humanos.

Quizá sería más productivo pensar que en tiempos recientes las políticas migratorias en esta parte de Norteamérica han procreado una especie de Leviatán transnacional bicéfalo que combina complicidades más o menos encubiertas, evidente —aunque parcial— sumisión y agendas geopolíticas no oficializadas. La retórica gubernamental y mediática de *crisis* en torno a temas de movilidad humana transnacional ilegalizada en la frontera de México y Estados Unidos se ha agudizado al punto que puede hablarse de lenguajes y tecnologías de *guerra* contra la migración (De León 2015).

> Entré a México sin muchos problemas. Estuve menos una semana detenido en migración antes de que me permitieran seguir. Viajé en autobús por cuatro días. En el camino nos detuvimos varias veces para que personas del gobierno y soldados revisaran a los pasajeros. Cuando llegué también quería cruzar, pero después me di cuenta de que la única opción era quedarme porque necesitas un *sponsor* [patrocinador], alguien que viva en Estados Unidos y pueda recibirte.[10] Yo no tengo a nadie, mis amigos allá no tienen papeles (Jericho 9 de abril de 2019).

¿Porque es cada vez más inviable entrar a Estados Unidos *legalmente* para las personas que huyen de la violencia y la pobreza? Las respuestas a esta interrogante podrían ocupar tesis de posgrado y muchos libros posteriores. De tal modo, en este capítulo solamente habré de señalar que el panorama desfavorable para casi todas las personas solicitantes de asilo que en años recientes han arribado en la frontera con México (a excepción de personas con pasaporte ucranio) es reflejo de un proceso de deterioro que comenzó hace aproximadamente tres décadas y se afianzó a raíz de los ataques del 11 de septiembre de 2001. Después de esa fecha, sin importar líneas partidistas, los gobiernos en turno han desplegado múltiples infraestructuras antimigración que van de las más avanzadas tecnologías de vigilancia y monitoreo a burdas mallas y vallas de acero, cuantiosos recursos humanos que incluyen decenas de miles de oficiales migratorios con entrenamiento paramilitar, más un aparato jurídico migratorio determinado a admitir el menor número posible de solicitudes de asilo, hasta una agresiva estrategia de presión y amenazas directas para que gobiernos latinoamericanos se comprometan a obstruir el paso de potenciales solicitantes.

En términos político-mediáticos, lo que podemos llamar cómodamente la tradición antimigrante estadounidense alcanzó un punto crítico durante la administración de Trump. Aunque en términos de deportaciones sus cifras no se comparan a las del gobierno anterior, basta recordar el mensaje en cadena nacional que el entonces presidente dio en agosto de 2019, donde abordó específicamente el tema de la "migración ilegal incontrolada" en medio del cierre administrativo federal más largo en la historia del país. Con el estilo grandilocuente que le caracteriza, en aquella ocasión el entonces presidente habló de una crisis humanitaria y de seguridad nacional en la frontera sur. Enfatizó el desvío de recursos públicos necesarios en áreas críticas, la pérdida de empleos y las bajas salariales como consecuencia de las "facilidades" migratorias en vigor. Después, valiéndose de la retórica del combate a las drogas y dudosas cifras sobre los índices de criminalidad en comunidades con mayoría inmigrante, quien quizá vuelva a ocupar la Casa

10 Pese a que contar con un contacto que pueda ofrecer auspicio no es requisito legal para presentar una solicitud de asilo, en la práctica, las cortes y los jueces migratorios estadounidenses, última instancia a la que un solicitante puede apelar su expulsión del país, tomaban muy en cuenta este factor al momento de resolver un caso.

Blanca se presentó como protector frente a la llegada de ilegales derramadores de sangre estadounidense.

Ante el desplazamiento masivo de personas al modo de las "caravanas migrantes" de 2018, narrativas conspiratorias y retóricas que advierten sobre ejércitos e invasiones han proliferado tanto en el núcleo imperial estadounidense como en las periferias latinoamericanas. Cualquiera que haya realizado trabajo de campo en ciudades como Tijuana posterior a esta fecha puede confirmar que los pseudoargumentos del trumpismo son reproducidos por distintos sectores de la sociedad, desde los más desfavorecidos a las clases acomodadas, en muchos casos, personas que fueron migrantes alguna vez. Debido a que el objetivo de mi investigación es desarrollar un concepto de movilidad transnacional (a partir de un prisma teológico-político) en términos de movilización social cuasi-marcial (Sloterdijk 2020), podría pensarse que inadvertidamente estoy dando lugar a (o peor, reforzando) "teorías" reaccionarias que utilizan el simbolismo de la guerra para exacerbar el miedo y transformarlo en odio, pero esto sería un error. Al referirme como *movilización* al movimiento de personas que, avivadas por sus convicciones religiosas, cruzan fronteras para reclamar su derecho a la globalización y garantías del orden democrático-liberal, la idea es resaltar los procesos de politización y las subjetividades políticas que cuestionan los límites del estado-nación, al mismo tiempo que proponen formas divergentes para pensar la comunidad, la sociedad mundial y el concepto de lo político.

Considero que existe evidencia suficiente para hablar de la conformación y expansión de un gran régimen migratorio híbrido que intenta administrar o, cuando es posible, suprimir el movimiento de personas que huyen de la violencia y la pobreza. Como ocurre en tantas otras áreas, la realidad del panorama migratorio en México es como un mal sueño del que no se puede despertar: tenemos un aparato jurídico-político que combina discursos y acciones humanitarias con un cierto grado de permisividad, misma que puede asociarse a las limitaciones institucionales del estado, junto a medidas que (intencionalmente o no) inducen rutas cada vez más mortíferas. Además, en el país actúan fuerzas ajenas al estado que intervienen a diario en su "agenda migratoria," entre las cuales se cuentan los interminables intentos de coerción del poder hegemónico estadounidense, la incidencia humanitaria de instancias no-estatales o supranacionales como la OIM o la Iglesia católica que, en parte, suplen carencias u omisiones gubernamentales, o el lenguaje de la violencia extrema que las organizaciones criminales emplean para controlar poblaciones y territorios frecuentemente en connivencia con autoridades a todos los niveles.

La vida en la frontera

A diferencia de la mayoría de las personas procedentes de África que llegaron a Tijuana y lograron entrar a Estados Unidos bajo la Ley de Asilo, ante los crecientes obstáculos administrativos, viajeros como Jericho y Jerome decidieron establecerse e intentar regularizar su estatus mediante la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR).[11] La importancia de contar con documentos en regla no puede exagerarse; sin papeles, todos los aspectos de la vida civil se vuelven un desafío. Al buscar trabajo, vivienda o intentar acceder a servicios de salud y transporte, si no hay ciudadanía o personalidad jurídica, tampoco hay derechos. Los abusos son rampantes y quienes residen en el país sin documentación tienen pocas opciones para defenderse.

El incremento sin precedente de peticiones de refugio, aunado a la incapacidad y desidia de las autoridades, anunciaba un escenario poco alentador para mis interlocutores y decenas de miles de personas como ellos. No solamente tenían que lidiar con las frustrantes barreras de la disfuncional burocracia mexicana, además, enfrentaban severas limitantes a su movilidad una vez han iniciado el trámite y hasta su conclusión, lo cual ha tenido por consecuencia que hasta dos terceras partes de los solicitantes abandone el trámite, a veces, sin posibilidad de reiniciarlo.[12]

> Hasta ahora no he tenido problemas con nadie. Las personas que he conocido han ido buenas, sin odio. Bueno, en el albergue sí ocurrió una situación con un muchacho mexicano. Creo que lo habían deportado. Comenzamos a discutir porque él intentó colarse en la fila para cargar nuestros teléfonos. Tú sabes, africanos, centroamericanos y mexicanos, somos todos iguales. Cuando reclamé, él respondió: "¡Eh, tú, extranjero! ¡Recuerda que este es mi país!" Yo le dije: "¡¿De qué hablas?! Si este es tu país, ¿por qué no te vas a casa? Si estuviéramos en mi país yo podría tomar las llaves de mi casa, abrir la puerta y entrar. ¿*Tú* por qué estás aquí?" Estaba muy enojado. Por la gracia de Dios, yo respeto a todo mundo, pero dejar que alguien me arrebate los derechos, eso nunca. Vine a Tijuana porque me dijeron que había albergues donde podían ayudarme. Una hermana [monja católica] en Tapachula me dio dinero para pagar el pasaje y comprar comida. Andar sin papeles aquí es un gran problema porque así no se consiguen buenos trabajos. El proceso en México es tardado, siempre hay demoras. Cuando llegas a tu cita, la

11 COMAR es un organismo fundado en 1980 tras la llegada de miles de personas que huían dea las guerras civiles en Guatemala y El Salvador.

12 Entre 2010 y 2019, las solicitudes de protección internacional en México pasaron de 1050 a 70 302. Para finales de 2023, se registraron 127 796 nuevas peticiones (COMAR, s.f.).

> gente de migración dice: "venga en quince días." Luego otra vez, quince días más, así es, pero tengo fe que las cosas saldrán bien (Jericho 9 de abril de 2019).

Aunque el tema de los orígenes y las lógicas del racismo anti-negro en América Latina es demasiado amplio para abordarse en este ensayo, pienso que, con su espléndida e incompleta sonrisa, Jericho personifica y expresa la convicción del combate a las representaciones ideológicas más nocivas de la humanidad. El racismo anti-negro es una fantasmagoría (Mbembe 2016) de propiedades expansivas ligada a gravámenes raciales y culturales (Zeleza 2007) legado del pasado colonial. Con relación a lo anterior, se entiende que las ideologías racistas funcionan por medio de conceptos jurídicos, políticos y sociales que dañan la vida humana, la producción y explotación de vulnerabilidades diferenciadas, así como circunstancias que exponen a una muerte prematura reguladas por el Estado e instancias extralegales (Gilmore 2007). Es fundamental reconocer que las personas negras luchan contra un sistema supremacista global que se expresa también en políticas, leyes y dispositivos pensadas para impedir al máximo que accedan a canales formales de movilidad transnacional (Bashi 2004).

Por otra parte, la experiencia de Jericho ilustra la precaria realidad que las y los viajeros sin documentos viven en México. Tras dejar la Casa del Migrante, se instaló en un pequeño departamento que compartía con otros cuatro jóvenes africanos. Comenzó a laborar largas y pesadas horas en la industria de la construcción, el salario era bajo, no más de veinte dólares diarios. Al cabo del primer mes, un accidente de trabajo le incapacitó durante varias semanas. La falta de ingresos le obligó a cambiar el departamento por un cuarto de lámina, sin agua corriente o drenaje, localizado en una de las áreas más peligrosas de Tijuana. Por fortuna, una vez repuesto, consiguió trabajo y alojamiento en una iglesia evangélica de la zona centro. Pese al acompañamiento legal que recibía en la Casa del Migrante desde abril de 2019, hasta enero de 2020 su petición de refugio no había sido resuelta. La necesidad de proveer para su familia en Ghana, así como el entorno económica y jurídicamente incierto en México, eran factores sobre los cuales Jericho meditaba al examinar la posibilidad de cruzar a Estados Unidos por vías alternativas.

> Viajé a Tijuana directo desde Tapachula. Nos pusieron en un autobús que anduvo por tres días sin parar. No se puede dormir y tampoco nos dejaban bajar. Los conductores tomaban turnos. Sólo se detenían para que pudiéramos comprar comida, pero ellos decidían cuando. Pasamos varios retenes militares y de migración. Vine a esta ciudad porque me dijeron que aquí hay mucho trabajo, pero el proceso con migración es muy tardado. Las oficinas siempre están saturadas (Jerome 13 de mayo de 2019).

Al momento de nuestra entrevista Jerome llevaba en México dieciséis meses y tenía casi un año de haber iniciado el trámite de regularización. Tardaría seis meses más, pero finalmente alcanzó su primer propósito, obtuvo la constancia que acreditaba su estatus de refugiado, lo cual le permitió reclamar el derecho de reunificación familiar y favorecer así la entrada legal de su esposa al país. Jerome es el único de mis interlocutores que no fue huésped de la Casa del Migrante; recién llegado a Tijuana, encontró hospicio en una iglesia evangélica a unos trece kilómetros del centro. Mediante contactos que estableció en la congregación, al poco tiempo comenzó a trabajar como ayudante general en una distribuidora de materiales para la construcción. Tras hacerse de algunos ahorros, se mudó a un pequeño departamento que compartía con dos jóvenes ghaneses.

En su teléfono, Jerome me mostró una fotografía tomada algunos meses antes de su partida. Se le observa sonriente y robusto junto a uno de sus mejores amigos, descansando sobre el cofre de su automóvil. Viste una camisa tipo polo color rojo por la que asoma una cadenita dorada, pantalones y zapatos deportivos. También lleva uno de esos enormes relojes de mano que se han vuelto populares recientemente. Sin duda, él es un conocedor de la vida afropolitana (Mbembe y Chauvet 2020), es decir, refractarios históricos de fuerzas sociales, económicas y políticas que son producto de la modernidad y fenómenos globales en sí mismos (Williams 1997). Jerome me contó con orgullo que los nigerianos *como él* (cristianos del sur) suelen viajar a distintos países de la costa atlántica para ampliar sus habilidades profesionales y horizontes laborales. Aunque no ahondaré en el tema, juzgo pertinente al menos mencionar que esta perspectiva transnacional se nutre de los canales oficiales y extraoficiales de libre tránsito entre países de la Comunidad Económica de Estados de África Occidental (ECOWAS), así como las redes consolidadas pese a la fragmentación de sectores etno-regionales enfrascados en amargas disputas y la proliferación de puestos de control fronterizo. Por lo demás, también vale la pena destacar que la mayor diáspora del continente en la actualidad surge en Nigeria (Wabgou 2016).

Como suele ocurrirles a personas en movilidad nacionales y extranjeras, Jerome arribó motivado por el dinamismo económico y el mercado laboral en Tijuana. Hasta cierto punto, la ciudad restauró su ánimo pues, según él, buena parte de sus habitantes sabe lo que significa dejar la tierra natal para adentrarse en *no man's land*, es decir, una ciudad mundial donde las opciones que brinda la mezcolanza humana son virtualmente infinitas. Aunque había decidido establecerse, Jerome hablaba de un mundo amplio y abierto, pero circunscripto a las realidades del día a día: porvenir excede cualquier proyección. En su opinión, Tijuana es uno de esos lugares a los que inicialmente sólo vincula la propia fuerza productiva, pero donde también es posible articular cuerpos, comunidades y geografías con ecologías, ideologías y economías de vida (Ngwa 2017).

> Pienso que llegaré a ser un *big guy* si me quedo en esta ciudad. Mi experiencia con los negocios será útil aquí. El problema es obtener un buen trabajo, porque aquí los empleadores saben que los africanos buscan dólares, no pesos [risas]. Ahora estoy en la construcción, pero empecé limpiando automóviles. Quiero alejarme de esos trabajos, aunque sin papeles es lo único que queda. ¿Ves? Si obtengo los documentos, ganaré mi libertad. Podré acceder a un mejor empleo y hacerme cargo de mí mismo, sin depender de nadie. Tijuana está bien, nosotros tenemos un lugar parecido, Lagos, una ciudad comercial e industrial que está cerca de la frontera con Benín. Como Nueva York, una ciudad que nunca duerme. A la media noche hay gente caminando en las calles, mercados abiertos, personas ocupadas las 24 horas. Estoy acostumbrado a esto. Me gusta, aquí hay una gran mezcla de gente de distintos lugares. A todas las personas en la calle les puedes preguntar, "¿de dónde eres?" y te responderán "soy de este país, o esta región." No es tan común encontrar gente que haya nacido aquí. Cuando llegan personas con intenciones de cruzar, pero no tienen posibilidades, les toca quedarse y hacer una vida aquí. ¿Me entiendes? Se vuelven parte de Tijuana, trabajan y crían a sus hijos aquí. En unos años ellos dirán "somos de Tijuana" [risas]. Los países se construyen con ideas. Tú traes conocimientos de un lugar, aquel trae ideas de otro. Es como un metal que se funde con otro metal para ser más fuerte y trabajar mejor. En cualquier lugar donde hay migrantes sabes que habrá mucho desarrollo. Como ciudadano puedes negarte a hacer ciertos trabajos, pero los migrantes no, nosotros estamos condicionados para hacer cualquier trabajo porque la situación lo requiere (Jerome 13 de mayo de 2018).

Es casi como si Jerome hubiese leído a los entusiastas del laboratorio de la posmodernidad en las décadas de los ochenta y noventa. Utiliza la metáfora de metales amalgamados para construir un relato promisorio en la ciudad con bases históricas. Prácticamente desde sus orígenes, Tijuana puede considerarse una urbe mundial irrepetible, incluso comparada con otras ciudades fronterizas mexicanas. En estrecha relación con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) en 1994, esta frontera se volvió un parangón de la entonces nueva condición: un lugar donde los procesos de la globalización siempre han sido locales.

Por un lado, la ciudad posee características que la distinguen del resto del país y también ha experimentado ininterrumpidamente etapas de reconfiguración a nivel sociocultural, políticos y económicos que reflejan dinámicas globales. Por otro, desde hace décadas, Tijuana es una de las ciudades de mayor expansión demográfica y económica en México. Durante el periodo que comprende mi trabajo de campo, se decía que la ciudad presentaba crecimiento a una tasa anual

de 35 000 personas, o sea, 96 nuevos habitantes por día. Asimismo, Tijuana es un destino turístico histórico que en aquel momento presumía ser la frontera más dinámica del mundo con alrededor de 190 000 "cruces regulares" diarios.

Pese a que Tijuana se ubica dentro de la clasificación de urbes más peligrosas del mundo, Jerome habla de una ciudad de oportunidades, abierta y multicultural. Un lugar en donde alguien que llega con los bolsillos vacíos puede convertirse en un "big guy". Una ciudad ambigua, global, más allá del flujo de capitales transnacionales e intercambio de manufacturas, donde las relaciones sociales de sus habitantes son causa y no un mero efecto de la globalización. Las "nuevas" ciudades mundiales (particularmente las urbes fronterizas como Tijuana) son contenedores, sitios de paso, nodos transnacionales y trampolines transfronterizos.

A la vez que sumaban esfuerzos para rentar minúsculos apartamentos apenas equipados con servicios básicos, los jóvenes africanos rápidamente integraban redes para compartir oportunidades de empleo. Recién llegados o residentes indefinidos tratando de maniobrar en la competida economía informal tijuanense, pasaban sus horas de asueto en las barberías haitianas del centro. Entre joviales ritmos caribeños mezclados con estruendosos corridos sinaloenses provenientes de establecimientos vecinos, unos brindaban con cerveza jamaicana o europea. Otros discutían asuntos importantes y se marchaban rápidamente. Los menos se quedaban sentados, pensativos, entre el nerviosismo y la serenidad. La atmósfera en estos enclaves afropolitanos inspira alegría y deseo de lucha, pero también se percibe el aplomo de la incertidumbre; proporcional a la violencia con la cual vidas y cuerpos se sitúan en un mundo de jerarquías etnonacionales.

Las personas que viajan sin documentos en México encarnan formas de organización plenamente políticas. Por ejemplo, lo sucedido el 21 de agosto de 2019 en el centro de detención Siglo XXI en Tapachula, donde viajeros procedentes de África, Haití y Cuba protagonizaron varios encontronazos con fuerzas de seguridad federales que les obstruían el paso, o también el 9 de julio en la garita del Chaparral en Tijuana, cuando alrededor de 150 manifestantes africanos denunciaron extorsiones sistemáticas por parte de oficiales del INM y agentes de la policía local.

> Como te dije, yo creo que Dios tiene un plan para todas las personas. Andamos por ahí diciendo a todo mundo "ah, voy a hacer esto mañana," "voy a ir a tal lugar y a este otro." Haces planes por adelantado, ¿cierto? Imagina que un día despiertas y estás en esta ciudad. "¿Cómo llegué aquí?" Sí, eso es ser humano. No puedes hacer planes, lo único que puedes hacer es encomendarte a Dios donde quiera que vayas (Jerome 13 de mayo de 2019).

Conclusión

En México, durante el periodo que comprende mi trabajo de campo, la llegada de personas provenientes de África fue independiente pero se relacionó directamente con los circuitos de tránsito "irregular" originados en Centro y Sudamérica para formar un conglomerado global que también incluyó personas procedentes de El Caribe (Haití y Cuba), Medio Oriente (Siria e Irak) u otras partes de Asia (Afganistán y el Subcontinente Indio).

Entonces, este capítulo llega a la siguiente conclusión: las personas se mueven para no morir, es decir, para no perecer siendo víctimas de la violencia estructural circundante, sin embargo, las mismas personas se mueven para vivir una vida vivible, o sea, una vida menos precaria. Además del movimiento urgente a causa de la ubicuidad de la violencia en el lugar de origen, quienes me confiaron sus historias hablaban sobre todo de los anhelos, planes e incluso del destino. Esto último no necesariamente en un sentido prospectivo sino, por ejemplo, en "la voluntad de Dios" o la condición lógica precedente que sostiene el acto de movilidad y le inscribe un sentido de responsabilidad hacia uno mismo y de solidaridad hacia los demás. Es el destino asignado por una fuerza divina en el cual las personas creyentes no pueden sino participar conscientemente.

A la par de sus convicciones religiosas, mis interlocutores se valieron de una fuerza colectiva transnacional de informaciones, recursos, experiencias y contactos desde el lugar de origen hasta el lugar de destino y todo lo que ocurre entremedio. En el viaje, estas y otras fuerzas sujetan o sostienen a las personas durante la caminata pendular y el combate a esas otras fuerzas que empujan a la muerte y depredan la dignidad humana.

Los estudios sobre las intersecciones entre religión y movilidad humana transnacional son de relevancia para profesionales y estudiantes de antropología toda vez que en México y Latinoamérica coexisten fronteras mortíferas, territorios poco gobernados, pasajes humanitarios, tapones geopolíticos y más. Nuestro hemisferio reúne todas las características necesarias para escudriñar la inmensa complejidad de los circuitos migratorios globales contemporáneos.

Referencias bibliográficas

Bashi, Vilna. 2004. Globalized anti-Blackness: Transnationalizing Western immigration law, policy, and practice. *Ethnic and Racial Studies*. 27(4): 584–606.

Benjamin, Walter. 2018. *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.

_____. 2015. *Calle de sentido único*. Madrid: Akal.

_____. 2005. *El libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR). Sin fecha. *Estadísticas*. Ciudad de México: Secretaría de Gobernación.
De León, Jason. 2015. *The Land of Open Graves. Living and Dying on the Migrant Trail*. Berkeley: University of California Press.
Gilmore, Ruth. 2007. *Golden Gulag: Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*. Berkeley: University of California Press.
Lloyd, Vincent. 2011. Paradox and Tradition in Black Theology. *Black Theology*. 9(3): 265–286.
_____. 2011a. Black secularism and black theology. *Theology Today*. 68(1): 58–62.
Mbembe, Achille. 2016. *Crítica a la Razón Negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: NED.
Mbembe, Achille y Chauvet, Luarent. 2020. Afropolitanism. *Nka: Journal of Contemporary African Art*. 46: 56-61.
Ngwa, Kenneth. 2017. At Exodus as the Door of (No) Return. *Journal of Biblical Literature*. 136(1): 213-220.
_____. 2009. Did Job Suffer for Nothing? The Ethics of Piety, Presumption and the Reception of Disaster in the Prologue of Job. *Journal for the Study of the Old Testament*. 33(3): 359–380.
Sloterdijk, Peter. 2020. *Infinite Mobilization: Towards a Critique of Political Kinetics*. Cambridge: Polity Press.
Wabgou, Maguemati. 2016. Migraciones de origen africano y sus conexiones diaspóricas: impactos socioculturales, económicos y políticos. *Ciencia Política*. 11(22): 67-98.
Williams, Adebayo. 1997. The postcolonial flaneur and other fellow-travellers: conceits for a narrative of redemption. *Third World Quarterly*. 18(5): 821-841.
Zeleza, Paul. 2007. Africa's contemporary global migrations: patterns, perils, and possibilities. *Journal of Global Initiatives*. 3(1): 33-56.

Adolescentes en situación de movilidad en su paso por México: la distancia entre las leyes escritas y su aplicación

Rasha Salah[1]

Introducción

En todos los países del mundo la migración de la niñez y de la adolescencia sin compañía ha sido un fenómeno social complejo. Para México la situación se dificulta más al ser un país de origen, de tránsito, de destino y de retorno, porque dentro de esos cuatro grupos está aumentando cada año el número de Niños, Niñas y Adolescentes (NNA) en tránsito. Esto hace que la tarea del Estado, como protector principal a través de la Procuraduría de Protección a Niñas, Niños y Adolescentes (PPNNA) sea cada vez más compleja e incompleta. Según lo observado en diferentes albergues, gran parte del trabajo de protección y cuidado recae sobre las organizaciones de la sociedad civil y religiosas, quienes reciben a NNA no acompañados y tratan de atender sus necesidades mientras ellos navegan por el *tour* legal durante su estadía en el país.

Respecto al ámbito legal, en México existe una alta densidad jurídica en temas migratorios, en especial cuando se trata de NNA, ya que el país ha firmado varios acuerdos internacionales para proteger los Derechos Humanos (DD.HH.) de las personas en situación de movilidad en general, y los Derechos de la niñez especialmente. Asimismo, a nivel nacional existen varias leyes para regular la estancia de las personas en el país, como la Ley de Migración de 2011 y su reforma en 2020, la Ley de Refugio y la Protección Complementaria de 2011 y una específica para la niñez y adolescencia como sujetos de protección y de derecho, que es la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes de 2014 (LGDNNA) y su reglamento de 2015.

---

1 Estudiante del doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana, maestra en Ciencias Sociales del Colegio de Sonora. Es originaria de Siria, refugiada en México. Sus temas de interés son: niñas, niños y adolescentes en situación de movilidad, refugio y protección internacional en México.

La migración de NNA también ha sido interés de la antropología desde hace años. Poder relacionarla con la antropología jurídica y cuestionar el papel del Estado ha sido importante al permitir evidenciar la ausencia de este en varios ámbitos; además abre espacios de acercamientos y discusiones entre varias disciplinas de ciencias sociales, como el trabajo social y la psicología, ayudando a comprender de manera holística el tema de la migración.

En general la migración es muy compleja y en especial la niñez y adolescencia no acompañada es un tema que necesita más investigación desde diferentes disciplinas, para así visibilizar la situación que viven durante su trayecto por México, más aún para crear mecanismos o estrategias que obliguen al Estado a cumplir su papel con este grupo de edad.

En el presente capítulo pretendo analizar la materia jurídica relacionada con adolescentes no acompañados en situación de movilidad en su paso por México. Trataré de explicar la diferencia entre la Ley como texto escrito y su aplicación en la práctica, abordando tres leyes que están a favor del tránsito libre y estancia segura de NNA en situación de movilidad, contraponiéndolas con cuatro historias de vida de adolescentes que viven en albergues, con el fin de analizar cómo la normatividad cambia en la experiencia concreta. Las preguntas que guían este capítulo son: ¿Qué hace que un sistema, jurídicamente organizado para brindar protección y garantizar derechos, haga justamente lo contrario? ¿Qué concepciones de Estado, derechos y ciudadanía implica esta situación? ¿A quién o quiénes beneficia este orden perverso en el cual coexisten NNA? y ¿es sólo un error aislado o circunstancial, o es algo sistémico?

El capítulo se divide en cinco apartados. Primero está el marco metodológico, donde explico la entrada al campo, los talleres impartidos y describo los albergues visitados, algunos dilemas relacionados con las visitas, reflexiones sobre mi experiencia y cuestiones éticas al momento de acompañar a este grupo de edad. En el apartado dos hablo sobre la Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias, en el apartado tres, abordo la Ley de Refugiados, Protección complementaria y Asilo Político; posteriormente, trato sobre la reforma de la ley de migración de 2020 y la no detención a las/os adolescentes. Cada uno de estos apartados los acompaño con historias de vida como ejemplos para analizar si la aplicación de la Ley es efectiva. Los testimonios reflejan que faltan bastantes esfuerzos de las autoridades para que la Ley se aplique de forma correcta y cumpla su papel como herramienta que garantice la protección y seguridad de NNA en movimiento. Concluyo el capítulo respondiendo las preguntas planteadas.

Talleres como espacios de participación y confianza: aportes metodológicos, desafíos y dilemas éticos

El trabajo de campo se realizó en dos albergues ubicados en zonas relevantes en las rutas migratorias: Ciudad de México (CDMX), de febrero de 2021 a marzo de 2022; y Tijuana, de agosto a diciembre de 2022. El albergue en CDMX es una instalación grande, recibe familias (generalmente padres con hijos) y adolescentes no acompañados; a diferencia del albergue en Tijuana, que se especializa en NNA, por lo que el espacio y el equipo de trabajo es totalmente dedicado a este grupo de edad.

El acceso a estos albergues fue distinto: en CDMX entré junto a dos compañeras como parte de un proyecto de investigación para documentar las experiencias de NNA y su trayectoria por México, además, debido al aislamiento causado por la pandemia por la COVID-19, el personal necesitaba apoyo en sus labores, lo que facilitó nuestro ingreso como voluntarias una vez presentadas la documentación necesaria y una vez firmado el reglamento del albergue. En Tijuana el acceso fue complicado, ya que el lugar es uno de los pocos espacios en México que se especializa en NNA y recibe cantidades pequeñas de personas, por lo que no requerían voluntarias y no reciben extraños por cautela al sentirse responsables de la protección de NNA. Después de un mes buscando contacto y mandando mensajes, logré una respuesta, envié una propuesta de talleres y actividades, entré al espacio y trabajé sola.

En ambos albergues realicé talleres con el objetivo de crear un espacio de participación, diversión y confianza. Se trabajaron (a través de juegos, cuentos y manualidades) temas como el lugar de origen, los riesgos en la ruta, la vida en México y los planes para el futuro. También realicé entrevistas a profundidad con diversos adolescentes y personal de los albergues para conocer tales temas.

Los talleres y mi condición como migrante refugiada en México ayudaron mucho para crear lazos de confianza, reflejada en la sinceridad que me regalaron al momento de las entrevistas a profundidad. Les compartí que el refugio fue mi única opción de estancia legal en México, porque durante la pandemia, en febrero de 2022, mi pasaporte sirio venció y no pude renovar mi tarjeta de residencia temporal como estudiante. Mi condición como refugiada legal me ayudó bastante a entender la frustración que genera la espera del trámite, porque tuve que esperar 10 meses sin poder salir de CDMX hasta terminar el proceso. Más aún, desde mi experiencia pude responder las dudas e inquietudes que tenían sobre la Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias (TVRH), las entrevistas con las instituciones y los tiempos que conlleva el trámite. Esto ayudó sobremanera a crear lazos de confianza y empatía mutua, ya que tanto las/os adolescentes como yo vivimos solos en México, lejos de casa.

Además, para mí fue muy importante compartir otras actividades porque se generaron largas conversaciones informales fuera del taller, como durante los paseos por el albergue, en la cocina a la hora de preparar comida, al compartir el almuerzo en la mesa, celebrar sus cumpleaños, así como varias posadas de diciembre. Participar en esas actividades creó un ambiente familiar y de confianza, dándome más espacio y tranquilidad para observar, ya que las observaciones constantes de varias situaciones, tanto en los talleres como en otros espacios, fueron fundamentales para el análisis.

Simultáneamente a los talleres, realicé entrevistas a profundidad con el fin de conocer más sobre las/os adolescentes, sus condiciones en su lugar de origen y su trayectoria por México; sobre todo la respuesta del Estado y la forma en cómo lograron o no tener una estancia legal en México. También entrevisté a las/os abogados en ambos albergues con el fin de conocer su opinión sobre la situación de NNA que se encuentran en condición de movilidad.

Tanto los talleres como las entrevistas a profundidad me permitieron recolectar las cuatro historias de vida que presento en este capítulo; para estas/os adolescentes el objetivo es llegar a Estados Unidos por distintas razones. Los testimonios son de Fredy (17 años, El Salvador), quien llegó a Tijuana en octubre y cruzó[2] a EEUU en noviembre de 2022; Elena (16 años, Guatemala), la conocí en CDMX, se fue en diciembre de 2021; Natalia (18 años, Guatemala), nos conocimos en Tijuana, estuvo 10 días en instalaciones de Desarrollo Integral de la Familia (DIF) antes de llegar al albergue, cruzó en diciembre de 2022. Cierro con la historia de Rahman (18 años, Guinea, África) llegó a Tijuana en 2022, es refugiado en México y sigue viviendo en el albergue hasta el día de hoy a pesar de ser mayor de edad. Cabe recordar que cada historia sirve como ejemplo para más de una situación y/o violaciones de la Ley.

Trabajar con y para las/os NNA en movimiento es muy complejo, ya que es un tema delicado y ellas/os deben ser protegidos por el Estado, pero al no pasar eso, las organizaciones de la sociedad civil y religiosas se encuentran con gran parte de la responsabilidad y carga para cuidarles. Desde mi experiencia, al momento de acercarme a este tema y querer ingresar a los albergues los desafíos metodológicos y reflexivos se pueden dividir en tres:

- *Antes de entrar*: como mencioné puede ser difícil acceder al espacio y a la comunidad que trabaja con NNA en movimiento. Las instalaciones están protegidas por las puertas cerradas todo el tiempo; también el equipo de trabajo necesita tiempo para confiar, porque en ellas/os recae la seguridad

2 Se refiere a "cruzar la frontera"; término para referirse cuando una persona entra a un país ilegalmente, generalmente a EEUU.

de las/os NNA, quienes al ser una población vulnerable enfrentan numerosos riesgos, como la trata de personas y el acoso de *coyotes*.[3] Por ello es importante entender esas situaciones y ser paciente, también es fundamental presentarse, explicar de dónde se viene y cuáles son sus intenciones. Buscar contactos y alternativas, estar presente y garantizar que más allá de una investigación, puedes ofrecer ayuda con las tareas del albergue.

- *Una vez que logras entrar*: se debe formar parte de la dinámica del lugar, participar en las actividades, interactuar con las/os NNA y escuchar sus historias. El desafío aquí es saber poner límites, mantenerse consciente de que la presencia en el albergue es temporal y la posición como voluntaria no te permite tomar decisiones; hay ocasiones donde se puede aconsejar, pero en la mayoría se debe limitar a escuchar. En este sentido es transcendental valorar su escucha y saber que su función es estar y escuchar. En ningún momento tu tarea es solucionar la vida de las/los adolescentes, aunque se quisiera, es demasiado complicado y no depende de una sola persona, sino del personal del albergue en conjunto con la PPNNA y otras instituciones.

- *Después de salir del campo*: el reto aquí es emocional. Se regresa a casa con un diario de campo y varias grabaciones para empezar a escribir, sabiendo que muchas son historias de vida dolorosas. No es fácil empezar a redactar porque se llaga a cuestionar el estilo de vida cómodo y tranquilo que una tiene. En mi caso, se me complica más la redacción porque he vivido una historia similar tanto en otros países como en el proceso de solicitar refugio en México. Se trata de entender esa parte emocional, saber pedir ayuda, trabajar con calma y de ser posible seguir ayudando en albergues. Finalmente, considero que es importante compartir con ellas/os los resultados del proyecto, para afianzar los lazos de confianza.

A pesar de estos desafíos logré acceder a ambos albergues y hacer los talleres programados, tuve suerte, ya que los equipos de trabajo de ambos lugares estaban abiertos a sugerencias y con el deseo de aprender nuevas técnicas de acompañamiento a NNA en movilidad. En Tijuana, por ejemplo, la psicóloga pidió entrar a varios talleres para aprender de mi experiencia y poder realizar actividades menos formales para crear lazos de confianza con las/os NNA.

Cabe mencionar también algunos de los dilemas éticos y políticos relacionados con el tema de migración infantil para la práctica etnográfica. Primero, las/os NNA como población objetivo: esto significa que son menores de edad y por cuestiones éticas es necesario pedir permiso para hablar con ellas/os, preferentemente tener un consentimiento firmado por los familiares o tutores. No obstante, al ser NNA

3 Persona a quien se la paga para que sirva de guía durante el ingreso ilegal al país.

no acompañados el permiso por un adulto es difícil o imposible de obtener. También debemos considerar que vienen de contextos de violencia, donde la mayoría han firmado distintos documentos sin asesoría previa, lo que les genera desconfianza y miedo ante cualquier oficio o documento. La solución fue dejar claro y repetir constantemente, a NNA y al equipo de trabajo, que la intención es convivir y escucharles, y que la información recopilada es para una investigación que no busca dañarles.

Otro dilema ético-político es la categoría de "adolescentes no acompañados"; proviene del enfoque de Derechos y es utilizada por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para clasificar al menor de edad que en su ruta migratoria "ha sido separado por ambos padres y que no es atendido por un adulto al que por ley o costumbre le corresponde la responsabilidad de su cuidado" (UNHCR 1997: 1), es decir, un adulto con custodia legal firmada por un juez. En la práctica no son "adolescentes no acompañados", sino que migran junto a un familiar que no tiene dicho documento, por ejemplo, hay quienes viajan con sus hermanas/os o amistades de la misma edad.

Cabe mencionar que los Estados deben adoptar medidas especiales o reforzadas de protección a favor de los niños, las niñas y las/os adolescentes por su edad, ya que se encuentran bajo su jurisdicción, la cual debe ser definida según las circunstancias particulares de cada caso. Pero en la práctica, las tensiones entre la necesidad de protección y las supuestas exigencias de seguridad y control de la migración irregular hacen que niños, niñas, adolescentes y jóvenes migrantes se encuentren entre dos ámbitos normativos radicalmente opuestos: uno incluyente de protección, referido a la protección internacional de los derechos de la niñez y otro excluyente de control, referido a las políticas nacionales de control de la migración irregular (Ortega 2023).

Respecto a lo anterior, en este capítulo usaré dicho concepto al ser utilizado en la Ley, literatura e investigaciones referentes al tema. Otro término que se suele usar es "menores[4] no acompañados", pero elijo el término "adolescente"[5] porque así se les asume como individuos sujetos de derechos y con capacidad de agencia para tomar decisiones, contrario a si usáramos el término "menor" que indica una noción de dependencia de alguien "mayor".

---

4 La alusión a los menores migrantes hace referencia a menores de edad en términos jurídicos y administrativos, ya sea en México o en países de Centroamérica. Sin embargo, esto es una discusión mucho más amplia que lleva a pensar en la autonomía de la persona y el lugar que ocupa en tipos de familia y parentesco determinado. Esto ha sido tratado por diversos autores, por ejemplo, véase Hernández (2016).

5 Se utiliza el término "adolescente" como categoría que alude a las personas que se ubican en el periodo de vida que oscila entre la niñez y la adultez, que tienen entre 14 y 17 años (Hernández 2019).

Por último, un dilema ético de suma relevancia es la complejidad de la migración como fenómeno social, especialmente el grupo de NNA, quienes son más susceptibles a riesgos por su rango de edad. Por ello, es imperativo unir esfuerzos desde el Estado, las organizaciones nacionales e internacionales, la academia y la sociedad civil para garantizar los derechos de NNA en movilidad. Actualmente el desinterés e incapacidad del Estado, la poca presencia de la academia y la discriminación por parte de la sociedad permite que las malas prácticas y las violaciones a los DD.HH. sean cada vez mayores y más frecuentes. Se requieren más acciones para que cada NNA pueda trasladarse o vivir libre y seguro en México, porque no son ilegales sino ilegalizados por un Estado-nación que les niega la entrada por sus fronteras.

La Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias: una solución para el traslado seguro por México que no se aplica

México cuenta con la Tarjeta de Visitante por Razones Humanitarias (TVRH) a partir de la Ley de Migración y la Ley de Refugio y Protección Complementaria de 2011, no obstante, recientemente en los albergues se menciona bastante dicha tarjeta como un *nuevo* instrumento de regularización migratoria, estos comentarios surgieron a partir de la Reforma de la Ley de Migración de 2020. La TVRH es un documento de regularización y protección para algunas personas en situación de movilidad que para poder tener este documento deben cumplir alguno de los siguientes supuestos:

- Ser ofendido, víctima o testigo de algún delito cometido en territorio nacional.
- Ser niña, niño o adolescente no acompañado.
- Empezar un trámite de reconocimiento de la condición de refugiado o de protección complementaria del Estado mexicano en las oficinas de la Comisión Mexicana de Ayuda a Refugiados (COMAR).

En este sentido, podemos asegurar que la ley protege a las personas víctimas de delitos y los adolescentes no acompañados: "cuenta con un gran potencial para proteger a poblaciones vulnerables bajo diferentes circunstancias" (Torre 2021: 4). Al respecto, el abogado del albergue en CDMX comentó cómo esto influye en las funciones y atribuciones del Instituto Nacional de Migración (INM):

> Después de la reforma de la ley 2020 no está permitido la detención de menores en estaciones migratorias por parte del INM, en cambio los canalizan a las organizaciones de la sociedad civil lo más rápido que pueden, al mismo tiempo el INM está obligado a darles una visa

> humanitaria por [mínimo] 30 días porque son menores, pero no siempre se cumple porque llegan muchos y no da tiempo, a veces no da tiempo de informarles hacia donde los llevan, por eso llegan [al albergue] confundida/os, con miedo y dicen que firmaron documentos en migración [INM], es el documento de derechos y obligaciones pero nada de regularización migratoria a pesar de ser adolescentes no acompañados (Abogado, albergue de CDMX, abril del 2021).

Analizando el testimonio podemos notar dos aspectos confusos y de gran relevancia. Primero, el trámite de la TVRH que —reitero es previo a la Reforma de 2020— si bien es temporal, debe ser durante el tiempo necesario para garantizar la protección de NNA. Generalmente tiene vigencia de un año con posibilidad de renovarla, siempre y cuando se compruebe la causa o el motivo de la emisión de la tarjeta (Gobierno de México, s.f.). Eso nos lleva a reflexionar sobre qué representa el tiempo y la espera para los adolescentes, ya que algunos terminan convirtiéndose en mayores de edad frente al Estado, es decir, ya no serán los "menores" que necesitan su protección. Incluso podríamos aventurarnos a decir que la lentitud del trámite, además de la alta demanda de solicitudes existente, bien pudiera ser una estrategia del Estado para deslindarse de sus responsabilidades.

El trámite para la emisión de la tarjeta se realiza en las oficinas del INM, para las/os adolescentes el proceso es a través de un abogado, presentando el acta de nacimiento o pasaporte una vez acreditando que son "adolescentes no acompañados". Cuando se les entrega la TVRH se les genera una Clave Única de Registro de Población (CURP) que, en teoría, les brinda acceso a los derechos básicos, servicios de salud, educación, etc., como a cualquier otro mexicano. La función más importante de la TVRH es que autoriza a la persona a moverse libremente por todo México, incluso entrar y salir del país, a excepción de las/os solicitantes de refugio, quienes deben permanecer en la entidad federativa donde empezaron dicho trámite (Torre 2021).

En lo referente a esto último, que la TVRH autorice la movilidad para unos grupos y la niegue para otros, provoca que el mismo personal del INM no acepte este documento como validación para el tránsito libre. Según el informe de 2021-2022 de la Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM), poseer la TVRH no fue garantía de seguridad, al contrario, fueron frecuentes las denuncias de cómo el propio personal del INM en diferentes puntos del país, desconocían, inclusive destruían los documentos expedidos por su propia institución. Según los testimonios, se les da la TVRH en un estado, pero se les destruye o rompe en otro al sospechar que son solicitantes de refugio, sin importar o preguntar si son adolescentes no acompañados o víctimas de algún delito.

Esta contradicción generada por el mismo INM fue una de las medidas más graves, agresivas y violatorias de DD.HH. registrada entre enero de 2021 y julio de 2022 (REDODEM 2023), y aún vulnera la seguridad de personas en movilidad, porque al ser "atrapados"[6] por agentes de migración, además de quitarles la TVRH, corren el riesgo de ser deportados a su país de origen. Entonces, estamos frente a un Estado que en la teoría otorga protección jurídica, pero en la práctica la niega como forma de control haciendo sentir a las personas en situación de movilidad como débiles, con miedo y sin derechos.

El segundo problema está relacionado con el tiempo de espera. La TVRH es temporal y es vigente durante un año, no obstante, el trámite puede tardar meses. La REDODEM documenta que, a finales de 2021, la espera para obtener cita y gestionar la TVRH ante el INM, era hasta de tres meses (REDODEM 2023). Al respecto, el abogado de la Casa de Acogida, Formación y Empoderamiento para Mujeres y Familias Migrantes y Refugiadas (CAFEMIN) comentó que: "esto resultó absolutamente ineficiente, pues es incongruente exigirle a los migrantes una espera tan prolongada cuando no tienen los medios ni las condiciones para poder esperar y su finalidad consiste siempre en avanzar" (Martínez 2022, citado en REDODEM 2023: 102). Si bien el tiempo de espera afecta a todas las personas en situación de movilidad, para las/os adolescentes es esencial llegar a EEUU antes de cumplir 18 años y convertirse en "adulto" frente a la ley, para no perder la protección que brinda el Estado.

Tanto las prácticas de los agentes migratorios como el tiempo de espera del trámite provocan que las/os adolescentes desconfíen en la validez de este documento. Durante el trabajo de campo en ambos albergues, sólo un adolescente tramitó la TVRH debido al aislamiento por pandemia, pero ante la larga espera prefirió pagar a un coyote y seguir su camino hacia EEUU porque:

> A los 17 años le ayudan a uno para seguir adelante, cuando cumplo 18 me llevan a otro albergue y lo tengo que arreglar solo […] [la TVRH] supuestamente es algo que te protege […] con la visa humanitaria supuestamente puedes seguir y avanzar, no te detiene migración; sí, si no te dicen nada (risas) (Mario, albergue en CDMX, agosto del 2021).

Por su parte, frente a estas prácticas, la PPNNA y algunas organizaciones de la sociedad civil y religiosas, en lugar de buscar mecanismos para obligar al Estado a cumplir la ley y consolidar la TVRH como instrumento de protección y traslado libre por el país, eligen el camino más largo asegurando a las personas en situación de

6 Digo "atrapados" porque independientemente del motivo por el cual se solicitó la TVRH, esta da legalidad para estar en México mientras se trasladan, es decir, no debe haber persecución alguna.

movilidad que la solicitud de refugio y la obtención de la residencia permanente en México, un proceso aún más largo y doloroso según esas organizaciones, es la única solución para garantizar el traslado seguro. De esa forma, consciente o inconscientemente, excluyen datos relevantes para que las personas puedan tomar una decisión informada sobre el tipo de trámite que deseen hacer o el que más les convenga según sus necesidades.

Todo lo mencionado hasta el momento lo podemos ver en la historia de Fredy, originario de El Salvador. Fredy es un joven lleno de vida, tranquilo y con muchos planes para el futuro, nos conocimos en el albergue de Tijuana, él llegó en octubre a un mes de cumplir 18 años. Hace un año salió de su país llegando a Tapachula, Chiapas (sur de México), esperó cuatro meses por su estatus de refugiado y otros ocho meses para tener la residencia permanente y así poder viajar a Tijuana para cruzar a EEUU. Le comenté que la TVRH se otorga a NNA no acompañados en situación de movilidad, brindando derechos básicos y tránsito libre por el país; mirándome sorprendido comentó que, en Tapachula, la Procuraduría y el trabajador social del albergue le explicaron que la residencia permanente "es la única manera segura de trasladarse por México y llegar a Tijuana" y no mencionaron la opción de la TVRH. En resumen, Fredy permaneció un año varado hasta obtener un trámite de estadía definitiva, cuando desde el principio externó que no tenía intenciones de quedarse en México. En este caso para él era más rápido y práctico tramitar la TVRH.

Conforme pasó el tiempo Fredy dejó de participar en los juegos y en las conversaciones en el albergue, sus nervios, miedo e incertidumbre a unos días de cumplir 18 años lo invadieron. Los abogados no le daban noticias ni posible fecha para cruzar a EEUU. Afortunadamente cruzó el 04 de noviembre con la ayuda de una organización internacional que garantiza la entrada a NNA no acompañados/as para solicitar asilo en EEUU. Al despedirse estaba muy asustado y preocupado porque estaba a sólo dos días de cumplir 18 años y convertirse en mayor de edad frente a la ley.

A través de esta historia podemos ver cómo las contradicciones de la ley se complementan con la confusión y la arbitrariedad con que las propias autoridades tratan estos temas, generando un ecosistema jurídico violento y negligente para las personas en situación de movilidad. Especialmente para NNA no acompañadas/os, quienes viajan en una carrera a contrarreloj para ganarle a la mayoría de edad y llegar a su destino siendo aún adolescentes, lo que les permite tener una protección más amplia por el Estado tanto en México como en EEUU.

La ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político: su funcionamiento en el caso de adolescencias no acompañadas

Esta ley tiene por objetivo regular la protección que el Estado mexicano otorga a personas extranjeras que se encuentran en territorio nacional, y busca garantizar sus DD.HH. en seguimiento a las disposiciones nacionales y tratados internacionales. Según el Artículo 13 se reconocerá como refugiado a quien se encuentre en el país por fundados temores en las siguientes circunstancias:

1. Ser perseguida/o por motivos de raza, religión, nacionalidad, género, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas.

2. Al ver su vida, seguridad o libertad amenazadas por violencia generalizada, agresiones extranjeras, conflictos internos, y/o violaciones masivas de DD.HH.

Así mismo, la ley estipula que ninguna persona solicitante o refugiada podrá ser rechazada en la frontera o ser devuelta al país donde su vida se ponga en peligro, para el caso de NNA además de esta protección "se garantizará el derecho a la unión familiar" (LGDNNA, Artículo 6).

En papel esto proyecta una situación idónea para las personas en situación de movilidad, sin embargo, en la práctica los abogados que han trabajado en albergues de CDMX, aseguran que las/os adolescentes que son canalizadas/os desde el INM o la PPNNA, generalmente llegan con una orden de deportación sin indagar las situaciones de peligro en el lugar de origen o si existen familiares viviendo en EEUU, perdiendo la oportunidad de iniciar un proceso de reunificación familiar a través de abogados de las organizaciones civiles en México y EEUU.

De nuevo, como en el primer apartado, estamos frente a leyes que protegen, por un lado, y actos de autoridades que las contradicen por el otro; no preguntar o atender a medias a las personas que demandan protección internacional, se vuelve una práctica mucho más que común en todos los casos, por lo que podríamos hablar de prácticas sistemáticas.

Es importante mencionar que, si revisamos la ley, la mayoría de los artículos no hace distinciones entre NNA o adultos, estableciendo que el refugio es un derecho para cualquier persona que necesita ser protegida y que se encuentra en territorio mexicano con planes de seguir viviendo en México. Ahora bien, en la práctica al no hacer está distinción, hace que el proceso de un adolescente sea muy parecido al de un adulto con la única diferencia que, a la hora de solicitar el refugio o posteriormente en las entrevistas, debe estar presente un representante legal de la PPNNA y la/el abogado del albergue como observador del proceso.

En cuanto al proceso, puede tardar un año o más y se realiza en las oficinas de la COMAR, en caso de no haber (sólo hay cinco en todo el país), se puede realizar en el INM. Una vez que llega un/a adolescente al albergue, se llena una la solicitud con varias preguntas sobre el lugar de origen, los motivos de la salida, alguna situación en especial que les hizo salir, la forma de entrar a México, las entidades federativas donde han estado y algunas fechas importantes, por ejemplo, su salida del país, llegada a México, entre otras. Después les llega, a través del abogado, la notificación de aceptación de la solicitud, con la que pueden acudir al INM para tramitar su TVRH. Durante los meses siguientes les entrevistan dos veces más sobre su historia de vida, haciéndoles preguntas de diferentes formas para comprobar su miedo y confirmar que dicen la verdad.

Al terminar el periodo de entrevistas, las personas solicitantes deben esperar otros tantos meses para tener la respuesta: si es positiva, les permite tener una residencia permanente y acceso a todos los derechos por refugio en México; si es negativa, por falta de "evidencias[7]", se puede apelar mediante un amparo y podría tardar años. En el caso de adolescentes no acompañados casi siempre la respuesta es positiva, una vez que demuestran, en más de una ocasión, su miedo a través de la voz, el llanto, las heridas en el cuerpo y/o algún documento de denuncia en su país de origen que evidencie las violencias que han vivido.

No es secreto que para el Estado es cada vez más complicado decidir quién merece[8] tener estatus de refugio y quién no, en este sentido, mientras menos personas refugiadas sean mejor:

> La tensión es fuerte entre, por un lado, una ideología humanista que promete el derecho al asilo y da una representación ennoblecida del refugio y, por otro lado, una política pragmática que desafía a esas poblaciones apátridas y que las reduce a la condición económica de la inmigración [...] Los Estados están relativamente poco preocupados por esos exiliados que serán menos reconocidos por un espíritu de justicia que tolerados por su contribución a la riqueza nacional" (Fassin 2016: 173).

Como respuesta a este proceso las personas deben educarse a vivir y pensar como refugiados: "A ser refugiados se aprende", eso pasa cuando creen que son víctimas y viven este papel durante mucho tiempo, incluso después de las entrevistas, la victimización y la refugiosidad (Khosravi 2021), es decir, a aprender a ser y sentir como refugiado, son productos del mismo proceso.

---

7 La solicitud puede ser negada si la persona no cuenta o demuestra suficiente información sobre su vida y las violencias que sufrió en su lugar de origen.

8 Parece que depende mucho de las entrevistas y la capacidad de convencer al Estado del miedo y peligro que NNA experimentaron en su país de origen.

Una de las principales situaciones en el caso de NNA y la solicitud de refugio es que la mayoría de ellas/os quieren llegar a EEUU para reunirse con algún familiar o empezar una vida allá, es decir, pocos tienen el interés de quedarse en México. Sin embargo, como ya mencioné en el primer apartado, solicitan refugio porque no se les informa que existen otras opciones para evitar ser detenido o deportado, como tramitar la TVRH. Tal es el caso de un joven de 15 años originario de Guatemala, cuando agentes del INM y de la PPNNA le preguntaron de forma tajante: "¿Quieres ser refugiado o regresar a tu país?" y ante el miedo y la presión decidió solicitar refugio. El joven esperó meses para la residencia permanente e ir a la escuela, sin mucho éxito; tras otros cuantos meses recibió el dictamen positivo para su trámite de reunificación familiar con su mamá y abuela, residentes en EEUU. Finalmente viajó en avión de CDMX a Tijuana en noviembre 2022 y entró a San Diego unos días después.

Este caso nos demuestra cómo el refugio en México se convierte en la respuesta legal para detener a las personas en México, confirmando el papel cada vez más claro del país como tercer país seguro[9], sin tener programas para la estancia o integración de las personas en situación de movilidad, sólo el estatus legal de refugiado.

Otra problemática que observé fue la poca claridad durante el proceso; bastantes personas realizan los trámites a ciegas, es decir, desconocen qué sigue o cómo hacerlo. Sirva de ejemplo que NNA no comprenden por completo la ley, porque está escrita en un lenguaje jurídico y técnico, es decir, son palabras difíciles para alguien sin especialización en el tema, lo que genera desconfianza y desinterés (tampoco los adultos les explican de forma sencilla o se aseguran de que entendieron). Mientras hablaba con una joven sobre su proceso de refugio me preguntó "¿La solicitante soy yo, entonces?", estuve con ella media hora explicándole con ejemplos lo que significa ser refugiada en México, sus derechos y obligaciones; le comenté que yo sé del tema porque también solicité refugio, desde entonces empezó a hacerme preguntas hasta que un día se fue sin terminar su proceso. Es común que eso pase en los albergues y en la COMAR, al momento de hablar sobre la ley se limitan a leer algunos artículos, preguntan si entendieron, pero no se cercioran de que así sea, mientras que las personas solicitantes no hacen preguntas por pena o miedo.

También, según unos adolescentes en el albergue de CDMX, hay falta de información y comunicación sobre los pasos y los tiempos de cada etapa del proceso. Nunca les dan fecha exacta para las entrevistas y no les dicen de qué tratarán, cómo se debe responder o contar la historia; las únicas respuestas que obtienen son:

9 El concepto se resume en lo siguiente: "cuando una persona abandona su país para solicitar asilo en otro, este segundo país puede negarse a recibirlo y remitirlo a un tercero que considere que puede darle las mismas atenciones" (Díez 2019).

"hay que esperar", "no ha avanzado mucho", "espera unos días más". Toda la incertidumbre, inseguridad y desesperación que genera la espera hace que las/os NNA abandonen el proceso antes de tener la condición de refugio, o una vez siendo refugiadas/os en México, poco o nada cambia en su vida cotidiana, ya que deben permanecer en el albergue hasta cumplir 18 años. Es decir que tenemos, por un lado, la ley que dice y estipula ciertas cosas, del otro lado, tenemos las formas arbitrarias y opacas con que aplican la ley los funcionarios públicos. Tal como funciona el sistema, parecer ser que todo el orden establecido busca que las personas, en este caso los/as NNA, terminen por desistir en su intento por obtener un estatus legal.

Según Menjívar (2006) esta inseguridad es parte del sistema jurídico de cada país. En los principales países receptores contemporáneos, la ley de inmigración crea y recrea una población excluida y asegura su vulnerabilidad y precariedad al desdibujar los límites de la legalidad e ilegalidad para crear áreas grises de incertidumbre, con el potencial de afectar cuestiones más amplias de ciudadanía y pertenencia. En otras palabras, la espera y la incertidumbre son parte del sistema legal mexicano y es quizás su material más importante porque tal parece que el objetivo es cansar a las/os solicitantes al punto de hacerles desistir de sus objetivos. Aquí nos podemos preguntar: ¿ser refugiado protege a las/os adolescentes?, ¿vale la pena pasar por este proceso y "perder el tiempo" ? y ¿se puede tratar a este grupo de edad de una forma mejor, garantizando sus derechos sin pasar por las entrevistas? Para intentar responder, presento la historia de Elena que muestra cómo se aplica la ley y los diferentes tipos de violaciones a DD.HH. en el proceso para solicitar refugio.

Elena es de Guatemala y tiene 16 años, llegó al albergue de CDMX en abril 2021 y su "caso es especial" como lo llamó el abogado, ya que su migración es de norte a sur. Ella ha vivido cuatro años en EEUU con su mamá, pero por problemas familiares la enviaría de regreso a su país y en contra de su voluntad porque, según Elena, escuchó decir a su papá, quien vive en Guatemala, que le tenía un futuro esposo, un "hombre grande"; al verse en esa situación solicitó refugio en México al llegar al albergue. Ella tenía claro que su sueño era seguir estudiando y una de tantas preguntas que me hizo fue: "¿crees que a los 16 años puedo estudiar y ser maestra?". Durante las siguientes semanas me preguntaba sobre las carreras, becas y escuelas en México y me hablaba sobre su vida en la primaria en Guatemala antes de ir a EEUU.

En mi entrevista con Elena me contó que su mamá es una persona problemática, pelea y grita con la gente y siempre se están cambiando de casa y a veces hasta de estado; Elena, al ser menor, tenía que ir con ella. En 2020 su mamá se relacionó con un hombre alcohólico y violento y aumentaron los problemas (aún más) cuando un día, mientras Elena descansaba en su habitación, este hombre se metió

en su cama, logró salvarse y salir corriendo, pero su mamá se molestó con ella. Días después, durante una fiesta en su casa, su mamá rompió una botella de cerveza y la puso en el cuello de Elena; al día siguiente la escuchó hablando con su papá para mandarla a Guatemala. La mamá compró el pasaje en un camión y la mandó acompañada con un primo de su novio, el camino fue difícil porque fueron muchas horas y en CDMX vio que su acompañante robó su dinero dejándola sola.

Con la ayuda de unas personas logró llegar a la embajada de Guatemala y de ahí la llevaron al INM, después al albergue, donde se quedó de abril a diciembre. Desde un inicio Elena externó su deseo por quedarse en México, porque regresar a Guatemala o EEUU significaba una situación de vulnerabilidad para ella. En este caso el refugio presenta una posibilidad; al ser un "caso especial" fue a la COMAR en el mismo mes, dos veces con el abogado y una persona de la procuraduría y realizó las entrevistas que son parte del procedimiento. Elena compartió conmigo con molestia lo tedioso del proceso para demostrar su miedo y de esa forma merecer el refugio: "en COMAR me hicieron muchas preguntas y yo contaba la misma historia con detalles dos o tres veces, me hacían muchas preguntas. Eran tres personas también el abogado estaba presente, que manera de repetir lo mismo muchas, muchas veces". A pesar de ello, se mostraba tranquila, al tener una constancia que la hace legal como solicitante de refugio y emocionada, por tener la oportunidad de entrar a una escuela cuando regresen las clases presenciales.

Pasó el tiempo sin muchos cambios, pero en agosto y septiembre se notó desanimada al no poder ir a la escuela como quería. A finales de noviembre la vi, me abrazó y me comentó que estaba aburrida, extrañaba a su mamá y pensaba regresar con ella; enmudecí un momento y le pregunté si estaba segura, ella empezó a llorar y platicó que: "mi mamá dice que me extraña y que ya cambió, además ya no quiero estar aquí, me siento mal". Traté de calmarla y entre sollozos me contó dos experiencias que tuvo en el albergue.

La primera ocurrió con la llegada de un grupo haitiano, uno de los hombres la quiso tocar y sobrepasarse con ella; la esposa del hombre vio lo ocurrido y comenzó a gritarle a Elena en un idioma que no entiende y la asustó demasiado, afortunadamente esta familia se retiró unos días después. Ocurrió otra situación similar, donde un hombre hondureño constantemente le mandaba mensajes a su celular, aunque Elena le mostró los mensajes a la esposa, esta no le creyó y pasaba todo el día señalándola y gritándole "roba hombres", ante esto, Elena convencida se decía: "total, es mejor estar con mi mamá".

El caso de Elena nos enseña que, aunado a la vulnerabilidad de ser menor de edad, viajar sola y la situación migrante endeble, está la condición de ser mujer. Para muchas, el simple hecho de ser mujer, sea niña, adolescente o adulta, es un riesgo ante los acosos y agresiones sexuales antes, durante y después de la ruta

migratoria. Es común en las experiencias de muchas mujeres escoger cuál violencia soportar mejor, dado que de todas formas se vivirá en entornos violentos estés donde estés. En pocas palabras, Elena eligió, con resignación, qué violencias vivir, si quedarse en los albergues con su condición de adolescente no acompañada o estar con su madre.

Tal elección representa una estrategia de supervivencia para ella como para otras mujeres que sufren violencia en su tránsito por México. Las estrategias de supervivencia de las mujeres migrantes para hacer frente a la violencia y la desigualdad cobran relevancia porque estructuran los espacios sociales emergentes, producto de la migración (Willers 2019). Al terminar de escuchar la historia, abracé fuertemente a Elena, deseándole mucha suerte en su regreso a Estados Unidos. Cuando regresé al albergue en diciembre ya se había ido, después de esperar ocho meses por un documento que podía otorgarle una estancia legal, para ir a la escuela como ella deseaba, pero la espera fue demasiado larga.

Esta historia me hizo reflexionar sobre la protección de adolescentes durante el proceso de refugio, ¿por qué tarda tanto el proceso?, ¿por qué un/a adolescente con residencia permanente debe quedarse en un albergue hasta cumplir 18 años?, ¿qué tanto cambia la vida al tener un documento de estancia legal? Es decir, toda la densidad jurídica que existe para NNA nos habla de un sistema de protección que no protege y que, al contrario, acentúa la indefensión y la vulnerabilidad de las personas, en este caso de las mujeres adolescentes.

La reforma de la ley de migración de 2020 y la "no" detención a las/os adolescentes

Casi diez años después de que la Ley de Migración se publicara, en 2020 se promulgó una reforma entrando en vigor en enero de 2021. En esta reforma se estipuló que no se permitiría la detención de NNA en situación de movilidad, estuvieran acompañados de un adulto o no. En su lugar deben ser canalizados a la PPNNA que a su vez les canaliza a casas de acogida o albergues. De igual manera, la reforma busca garantizar los derechos y principios establecidos en la Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes (LGDNNA) y su Reglamento, incluyendo el de la no privación de la libertad por motivos migratorios.

Además, corresponde al sistema nacional y estatal del DIF proporcionar la asistencia social adecuada para la atención de NNA en situación de movilidad que requieran servicios de protección. La reforma también determina que se deben otorgar las facilidades de estancia y asegurar la protección de NNA migrantes, independientemente de su nacionalidad y situación migratoria, garantizando el

principio de unidad familiar y el cumplimiento de las medidas de protección para la restitución integral de derechos vulnerados de NNA.

Nuevamente la ley escrita contempla un mundo ideal. En la práctica, por el contrario, podemos observar que no todos los DIF permiten el acceso a NNA, justificando que no cuentan con personal suficiente para dar atención adecuada. Esto aun después que, a partir de la reforma, se destinaron recursos anuales del Estado y de organizaciones internacionales a las instituciones del DIF para mejorar sus condiciones y así recibir el mayor número posible de NNA en situación de movilidad (reforma de ley de migración 2020), algo que todavía sigue pendiente de cumplirse.

Varias organizaciones de la sociedad civil documentan las violaciones a los DD.HH. que experimentan las/os NNA mexicanos y extranjeros dentro de las instalaciones del DIF (REDODEM 2023). Por ejemplo, viven en encierro, no tienen comunicación con su familia porque les confiscan sus celulares, hay discriminación, violencia, negligencia, entre otras situaciones. Las/os NNA que han estado en el DIF cometan el mal trato que reciben y el poco profesionalismo por parte del personal que trabaja en el DIF (REDODEM 2023). Lo que quiero resaltar aquí son los largos muros y las puertas cerradas que caracterizan las instalaciones del DIF y a algunos albergues especializados en NNA; porque aun cuando tales medidas son para la protección de NNA, el trato que reciben en el DIF les hace sentir como en una cárcel, en comparación con los albergues, donde consideran que reciben un trato digno.

Procuremos recordar que cuando hablamos de detención las ciudades cárceles también aplican, ya que las personas en situación de movilidad pueden estar detenidas por meses en una entidad federativa a la espera de un documento que les permita el tránsito libre o la estancia legal. Entonces, si bien la reforma de la ley acabó con la detención arbitraria de NNA en las estaciones migratorias, generó y resaltó otras formas de detención en las instalaciones del DIF. Cabe aclarar que en algunos estados se siguen resguardando a NNA en estaciones migratorias debido a la falta de espacios donde canalizarlos.

La historia de Natalia refleja bastante bien lo que significó la reforma de 2020. Ella es de Guatemala y cumplió 18 años en noviembre de 2022; estuvo diez días en el DIF en Tijuana, comentó que la tenían encerrada, incomunicada y forzada a vestir un uniforme. Durante la entrevista platicó que desde pequeña vivió con sus abuelos maternos ya que sufrió violencia por parte de su mamá, a los 15 años se independizó y su madrina, quien vive en Estados Unidos, le ayudó con dinero para empezar un trabajo.

Natalia al cumplir 16 años se fue a vivir con su novio, quien resultó ser violento, alcohólico y controlador, la violencia del novio escaló aún más, dejándole marcas

en el cuerpo al intentar ahogarla. Él le hacía saber que estaba sola, sin familia ni nadie con quien acudir y le decía: "por eso te voy a hacer daño". Cuando se salió de esa casa e intentó rehacer su vida, un hombre desconocido la acosaba: "me empezó a decir 'pásame tu número, quiero estar contigo, si no me haces caso te va a pasar algo', yo dije 'perro que ladra no muerde' y a los pocos días me asaltaron, me quitaron mi moto, mis cosas, mi teléfono, todo". Natalia decidió contarle sus desdichas a su madrina: "me dijo 'vente yo te puedo ayudar', y gracias a ella me vine hacia acá". Comenta que durante el camino no tuvo complicaciones y llegando a Tijuana se entregó en la línea fronteriza, pero la rechazaron y enviaron al INM, donde pasó una noche en un lugar desagradable y de ahí la canalizaron al DIF. Su experiencia en las instalaciones no fue lo que esperaba ya que deseando salir de un contexto de violencia, entró a otro. Cuando intentó comunicarse con su madrina y mamá para informarles que había llegado sana y salva, el personal del DIF le negó la llamada: "no se puede hasta que el licenciado lo autorice". Al momento de dirigirla al cuarto donde estaría, Natalia se opuso, pero fue inútil y describió un proceso similar del seguido en una correccional: "me metieron a la fuerza, me dijeron que no me están preguntando y me quitaron mi ropa, mi teléfono, me quitaron todo lo que traía, mi dinero [...] me ingresaron, me dieron un uniforme azul, allí lo traigo, llorando me tomaron fotos, yo suplicando para hacer una llamada y nada".

Durante tres días sólo tuvo contacto con la psicóloga del lugar, quien al saber que Natalia tenía 17 años le comentó: "vas a salir más rápido porque aquí no puedes estar, sólo menores de edad", pero no mostró mayor interés. Al tercer día, las demás chicas que estaban en resguardo y rondaban los 17 años golpearon a Natalia. Al comentarle a la psicóloga, esta sólo se limitó a explicarle que: "son así porque nadie les pelaba (tomaba en cuenta) como no tienen familias, no se podía hacer nada con ellas porque así era".

Finalmente, tres días después le permitieron hacer una llamada, no sin antes indicarle que no podía decir nada sobre el lugar, de lo contrario se quedaría sin comida. La llamada era de 7 minutos y en altavoz, quizá para evitar que haya tiempo y privacidad de avisar sobre las negligencias. Durante la llamada Natalia lloró y admitió que la golpeaban, la psicóloga rápidamente intervino: "¡cállate, no puedes decir nada!". Natalia comparte entre lágrimas que: "supuestamente uno en el DIF está resguardado para que afuera no te pase nada, pero es todo lo contrario. La comida en DIF es lo peor que le puede pasar a uno, con todo lo que he pasado que mi mamá nunca ha estado yo vine para estar bien y en el DIF […]".

Pasó una semana y le llamaron para decirle que habían contactado a su madrina para llevar su caso y estaban trabajando en él, pero se acercaba el cumpleaños de Natalia lo que la liberaría antes del resguardo. Su regalo fue salir del DIF:

> El mismo día de mi cumple me sacaron y como no tengo familiares en México me trajeron para acá [la casa de NNA en Tijuana] —y con mucho miedo agrega—: Yo no puedo regresar, tengo fotos de los golpes que me hizo, las denuncias, para que vean que no estoy mintiendo sobre lo que me pasó, es algo feo, difícil a mi corta edad.

La historia de Natalia es un ejemplo de diferentes tipos de negligencia institucional y violaciones de DD.HH. que demuestran la fragilidad y contradicción en el propio concepto de protección, tanto jurídica como humanitariamente. Una vez más, el entorno violento que viven y las múltiples y continuas violencias que padecen hacen que NNA deban escoger cuáles violencias son más soportables.

Me gustaría cerrar este apartado con una historia que evidencia las violaciones de DD.HH. y omisiones de las tres leyes mencionadas. Es un retrato que nos hace reflexionar sobre la esquizofrenia y las violencias legales, donde todo parece un enjambre de contradicciones entre prácticas y declaraciones, discursos y acciones, leyes y normas. Los conocimientos normativos no son ni singulares ni consensuales, sino una pluralidad de diferentes formas de experiencia tan apegados a las instituciones y procedimientos de la ley, y la propia imagen del derecho puede desplegarse para apoyar y autorizar el poder de la norma (Rose y Valverde 1998).

La historia es de Rahman de Guinea de África, nos hicimos amigos durante los talleres en Tijuana, es un chico inteligente, simpático, le gusta ayudar a los demás. Cuidaba a un señor mayor en un hospital y entrenaba a un equipo de fútbol en Tijuana. Estaba muy feliz porque hacía cosas y actividades por primera vez en México. Para su trayecto podría haber tramitado la TVRH, pero en Tapachula, Chiapas lo obligaron a solicitar refugio, durante su trayecto sufrió discriminación y hambre en todos los albergues donde estuvo, pero logró tener la residencia permanente en Tijuana. A pesar de tener 19 años, se quedó en el albergue para prepararse a la vida adulta, donde sigue viviendo hasta el día de hoy. Me contó su historia con su español lento, pero casi perfecto y a veces usaba algunas palabras en inglés:

> Yo en mi país tenía problemas con la policía y también con una etnia. Me quedé en casa y no podía salir, entonces mi tía me dijo: 'te tienes que ir, te puedo ayudar hasta Brasil, pero allá tú eres hombre, tienes que trabajar para vivir'. El primer día en Brasil yo estaba feliz porque ya nadie me iba a matar, pero la persona que me recibió era de la misma etnia y siempre hablaba de política. Un día, jugando con unos muchachos a la pelota, me preguntaron si quería acompañarlos a EEUU pero que se irían ese mismo día, les respondí que no tenía dinero; "te tenemos una propuesta; te llevamos para cargar las bolsas y te daremos comida y pagaremos tu

> transporte", acepté. Recorrimos Brasil, Bolivia, Perú, Ecuador, Colombia, Panamá, Costa Rica, Nicaragua; yo estaba muy cansado, también había caminado la Selva del Darién de Colombia hacia Panamá.

Rahman y sus compañeros caminaron por seis días: "estuvo muy feo yo tenía muchas bolsas y caminaba por las montañas". En Nicaragua el cansancio era más que notorio, estaba exhausto, pero le dijeron que Nicaragua era un país feo y no podía quedarse ahí, Rahman coincidió: "tienen razón, tengo que seguir". Continuaron caminando hasta México, la frontera fue difícil de cruzar al haber bastantes policías custodiando, tuvieron que rodear sitios, caminar, correr y esconderse.

Una vez en Chiapas, Rahman decidió quedarse, fue a las oficinas del INM para que le explicaran el proceso para quedarse en el país y tener papeles: "les dije que yo me voy a hacer este proceso para tener mi residencia, el proceso de refugio". El resto del grupo siguió su trayectoria. En su estadía en Chiapas la experiencia de Rahman no fue la esperada:

> Estuve en un albergue donde había muchas personas, me dijeron que 'con tu residencia temporal (TVRH) te vamos a mandar a un albergue de menores', pero me mandaron a uno donde solo había adultos. Había mucha discriminación y no podía soportar eso, discriminación como decir palabras feas a mí, o decir cosas, o palabras de discriminación y me miraban como inferior. Y pasaba hambre, pero yo tenía un problema en el estómago, casi no tenía comida, el arroz es como si fueran piedras, no cocinan el arroz y queda duro.

En la COMAR le indicaron que debía ir al DIF donde le ayudarían a sacar la tarjeta. Estuvo a un minuto de entrar aproximadamente y le dijeron: "ya para la próxima semana"; le pidieron copias de algunos documentos, pero le faltaron 5 pesos, pidió apoyo en el DIF pero no lo consiguió, tuvo que salir a la calle a buscar dinero y una persona le regaló 20 pesos. Ya con las copias listas, le dijeron que debía ir al INM, pero no le explicaron bien cómo llegar ni le mandaron la ubicación y hablar poco español le dificultó pedir indicaciones. En Chiapas hay tres oficinas de migración y por las confusiones se presentó en las oficinas incorrectas: "fui a uno diferente y el señor del DIF me llamó y me regañó".

Al día siguiente fue al DIF para hablar de lo ocurrido, les explicó al personal que estaba enfermo, no tenía trabajo y no dominaba el español, aclaró que necesitaba la residencia para trabajar; la respuesta del agente del DIF fue decir que también estaba enfermo y que aun así seguía trabajando, para Rahman fue frustrante: " lo juro […] yo lloré mucho este día [...] lloré mucho […] fui al hospital para checarme, me dijeron 'no hablas español, no puedes estar aquí', le dije 'podemos usar el celular', pero me respondió que no y me sacó de allá".

La siguiente semana Rahman fue al INM por su TVRH, pero le dijeron: "eres menor de edad no podemos darte tu tarjeta", al parecer el DIF no presentó el trámite. Fue al DIF molesto y sólo le contestaron: "te avisamos antes que no iba a ser fácil, tienes que ser fuerte, aguantar todo solo", nunca le dieron la TVRH. Rahman se encontraba frustrado, triste y abrumado: "yo estaba solo pensando cómo estaba mi vida […] todo cerrado, un día estaba jugando fútbol, siempre pensando, siempre, de regreso *I felt a sleep,* me sentía mareado, dije aquí estoy si Dios quiere matarme que haga su trabajo ya". Por su experiencia Rahman no quiere volver a Chiapas por ninguna razón:

> Ese día me desmayé, una persona desconocida me recogió, le expliqué mi situación, dijo que no me podía quedar en su casa, pero me ayudaría; entonces fuimos juntos a Puebla a casa de un amigo y estuvimos tres días, después fuimos a CDMX. Yo no tenía nada, ni celular, ni documentos, pero él sí tenía documentos no sé de qué, lo sacaba y decía 'él trabaja conmigo', mostraba el documento y nos dejan pasar. Después él llamó a un amigo y vinimos hasta Mexicali porque le dijeron que sí me pueden recibir.

En Mexicali lo canalizaron al DIF nuevamente. La experiencia fue distinta pero no agradable: "estaba con niños que no tienen familia, que tienen problemas mentales, niños especiales, me pregunté ¿qué estoy haciendo aquí? no tengo problemas mentales, no tengo nada, y tengo una familia para ayudar no puedo quedarme aquí". Le explicó su situación al director del lugar, quien le dijo que todo asunto lo tratara con la abogada, ella le mencionó un albergue y lo mandó para allá, actualmente sigue en este albergue.

El relato de Rahman en particular nos habla de los prejuicios y discriminación por clase, de género por ser hombre, de racismo por ser africano y adulto-centrismo por ser adolescente. Estas son tipos de violencia y violaciones a DD.HH. que nos hacen pensar en la ley y sus negligencias, donde la violencia legal expone las contradicciones en las que se basan la formulación e implementación de la ley de migración. A través de las historias de vida presentadas, podemos ver que las diversas leyes a nivel federal, estatal y local buscan castigar las conductas de personas en situación de movilidad, pero al mismo tiempo las empujan a espacios fuera de la ley.

En este capítulo tratamos de mostrar las experiencias de cada adolescente que nos permiten capturar la agravación de efectos en las personas "normales" o "regulares" ante la ley, o las situaciones que resultan en las separaciones familiares indefinidas debido al aumento de las deportaciones, la intensificación en la explotación de trabajadores migrantes y las nuevas violaciones a sus DD.HH., la exclusión y prohibición al acceso a servicios de salud, educación, trabajo y otras formas de recursos socioeconómicos necesarios para la movilidad y la incorporación a la

sociedad (Menjívar y Abrego 2012). Por último, las/os adolescentes nos muestran su deseo constante para mejorar sus condiciones, tener residencia para poder trabajar, estudiar y tener una vida mejor. De esta forma podemos ver su capacidad de agencia y empleo de estrategias para lograr sus objetivos.

Conclusiones

Las contradicciones de la ley se complementan con la confusión y la arbitrariedad con que las propias autoridades tratan estos temas, generan un ecosistema jurídico violento para las/os NNA. Es decir, estamos en presencia de leyes que protegen, por un lado y actuaciones de autoridades que las contradicen por el otro. La esquizofrenia legal y las violencias legales hacen que todo parezca un enjambre de contradicciones entre prácticas y declaraciones, discursos y acciones, leyes y normas. Lamentablemente es una práctica mucho más que común en todos los casos, al punto de ser algo sistemático.

Además, existe una tendencia muy marcada en las autoridades mexicanas para hacer de la solicitud de refugio la opción fundamental para personas en situación de movilidad; parece ser que el refugio es casi obligatorio, o como única opción, es la respuesta legal al deseo de detener a las personas migrantes, confirmando el papel de México como tercer país seguro.

Deseo enfatizar que la espera y la incertidumbre son parte del sistema legal y quizá sean su componente más importante. Tal parece que el objetivo es cansar a las/os solicitantes al punto de hacerlos desistir de sus objetivos y seguir su camino sin planes o apoyo, en especial, las adolescentes mujeres solas se ven obligadas a escoger entre diferentes violencias, cuál violencia vivir dado que de todas formas coexistirán en entornos violentos.

En conclusión, la experiencia migrante es siempre limitada por la ley, la discriminación, el racismo y los prejuicios, todo parece un des/orden violento orquestado que obliga a NNA a vivir situaciones límite. El ámbito jurídico que existe para la protección de NNA en situación de movilidad nos habla entonces de un sistema de protección que no protege, al contrario, profundiza la indefensión y la vulnerabilidad. Tal como está diseñado el sistema, es posible concluir que no necesitamos más leyes, requerimos que se cumplan las que existen para proteger a los/as NNA.

Referencias bibliográficas

Díez, Beatriz. 2019. Qué es un "tercer país seguro" y por qué Trump quiere que el gobierno de AMLO acepte que México se convierta en uno. *BBC News Mundo* [Blog]. https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-48536239

Diario Oficial de la Federación. 2020. "Decreto por el que se reforman diversos artículos de la Ley de Migración y de la Ley sobre Refugiados, Protección Complementaria y Asilo Político, en materia de Infancia Migrante". Reforma publicada el 11 de noviembre de 2020 en la *Ley de Migración*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lmigra/LMigra_ref11_11nov20.pdf

_____. 2014. *Ley General de los Derechos de Niñas, Niños y Adolescentes*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDNNA.pdf

_____. 2011. *Ley de Migración*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LMigra.pdf

_____. 2011. *Ley sobre Refugiados, Protección complementaria y Asilo político*. Antes Ley sobre Refugiados y Protección Complementaria. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/211049/08_Ley_sobre_Refugiados__Protecci_n_Complementaria_y_Asilo_Pol_tico.pdf

Fassin, Didie. 2016. *La Razón Humanitaria. Una Historia Moral del Tiempo Presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Gobierno de México. s.f. Regularización por tener documento vencido o realizar actividades no autorizadas. *INM* [Portal]. https://www.gob.mx/tramites/ficha/regularizacion-migratoria-por-tener-documento-vencido-o-realizar-actividades-no-autorizadas/INM792

Hernández Hernández, Oscar Misael. 2019. "Adolescentes vulnerados: Migrantes de Centroamérica en tránsito por México." En: Hiroko Asakura y Marta W. Torres Falcón (coords.), *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. pp. 339-365. Ciudad de México: CIESAS-UAM Azcapotzalco.

_____. 2016. "Menores mexicanos y riesgos en la migración a Estados Unidos por la frontera de Tamaulipas". En: Oscar Misael Hernández Hernández (coord.), *Riesgos en la migración de menores mexicanos y centroamericanos a Estados Unidos de América*. pp. 9-23. Ciudad Victoria: Coltam.

Khosravi, Shahram, 2021. *Yo soy frontera. Autoetnografía de un viajero ilegal*. Laura Escorihuela (trad.). Barcelona: Virus.

Menjívar, Cecilia. 2006. Liminal Legality: Salvadoran and Guatemalan Immigrants' Lives in the United States. *American Journal of Sociology*. 111(4): 999-1037. https://doi.org/10.1086/499509

Menjívar, Cecilia y Abrego, Leisy. 2012. Legal Violence: Immigration Law and the Lives of Central American Immigrants. *American Journal of Sociology*. 5(117): 1380–1421. http://hdl.handle.net/1808/21439

Ortega, Elisa. 2023. *Cuando los niños se vuelven migrantes: derechos humanos y excepciones violentas en México*. Ciudad de México: UNAM.

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes. 2023. *La esperanza en el camino: La REDODEM en un país de impunidad, militarización y violencias. Informe 2021-2022*. REDODEM-KIND-CWS. https://redodem.org/redadmin/uploads/Informe_de_Investigacion_REDODEM_2021_2022_Vers_14_08_23_Completo_compr_1_af92b719ff.pdf

Rose, Nikolas y Valverde, Mariana. 1998. Governed By Law? *Social Legal Studies*. 7(4): 541-551. https://doi.org/10.1177/096466399800700405

Torre Cantalapiedra, Eduardo. 2021. Las tarjetas de visitante por razones humanitarias: una política migratoria de protección ¿e integración? *Entre Diversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 8(2): 145-166.

United Nations High Commissioner for Refugees. 1997. *Guidelines on Policies and Procedures in Dealing with Unaccompanied Children Seeking Asylum*. UNHCR. https://www.unhcr.org/media/guidelines-policies-and-procedures-dealing-unaccompanied-children-seeking-asylum

Willers, Susanne. 2019. "Confrontar la violencia. Proyectos migratorios y estrategias de supervivencia de mujeres migrantes en tránsito por México". En: Hiroko Asakura y Marta W. Torres Falcón (coords.), *Entre dos fuegos. Naturalización e invisibilidad de la violencia de género contra migrantes en territorio mexicano*. pp. 41-80. Ciudad de México: CIESAS.

Construyendo la narrativa autoetnográfica: mi tránsito en las casas de migrantes

Eric Oliver Luna González[1]

Introducción. Vivir en las casas de migrantes

El estudio desde diversas disciplinas sobre la movilidad humana, materializada —y encarnada—en las personas en situación de tránsitos irregulares e indocumentados a través de México tiene un amplio abanico de expresiones que van desde lo realizado por la academia, organizaciones nacionales e internacionales, generalmente defensoras de los Derechos Humanos (DD.HH.), organizaciones de la sociedad civil y de la iglesia que han tratado de sistematizar la información desde distintos métodos y fines.

En este entramado de actores presentes, la red de albergues, casas o comedores para personas migrantes tiene una presencia que puede datarse de mediados de la década de 1980 cuando la primera casa de migrantes en México abrió sus puertas en Tijuana por iniciativa de los Misioneros de San Carlos Scalabrini para atender, en ese momento, a las personas deportadas o que habían intentado cruzar de manera indocumentada la frontera hacia los Estados Unidos. Actualmente en México hay más de 130 casas y albergues para personas migrantes según el último directorio de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM 2018).

En el presente capítulo pretendo mostrar el trabajo de campo antropológico que realicé en algunas de estas casas de migrantes desde una perspectiva autoetnográfica y experimentar con un ejercicio corpóreo, emocional y afectivo para potenciar el método y la metodología posible. Esto implicó vivir en las casas de migrantes como parte de los equipos de voluntariado, realizar acompañamientos de observación en las rutas de tránsito de las personas en movilidad, así como experimentar la

---

1 Maestro y candidato a doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana-unidad Iztapalapa, México. Voluntario y colaborador en casas y albergues para personas migrantes.

vida cotidiana dentro y fuera de dos casas de migrantes en la frontera sureste entre México y Guatemala. Desde ese contexto busco abonar a las discusiones metodológicas en la realización de trabajos de campo etnográficos situándome en el terreno y contextos de las movilidades humanas en México desde los albergues, casas y comedores para personas migrantes.

Estos son espacios que cubren necesidades básicas de las personas en movilidad y que dan sentido a su práctica humanitaria a través de brindar techo y comida en un espacio de descanso seguro. Junto a esto, emerge una diversidad de otros servicios que pueden ofrecer como son, en la actualidad, las atenciones médicas y de orientación sobre la regulación migratoria. Debido a esto, se ha creado una ruta y red humanitaria como la nombran Guillermo Candiz y Danièle Bélanger (2018); oasis de vida y esperanza como las nombró Pilar Tavera (2014) o casas y albergues para personas migrantes con actores con un rol humanitario emergente de base, desde la sociedad civil y la iglesia, como mencionó Alejandro Olayo (2014 y 2017). Para fines prácticos y metodológicos me he de referir tanto a La 72 como a Casa Belén (y otros actores similares), espacios donde desarrollé mi trabajo como *casas de migrantes* atendiendo a que cumplen por lo menos con las características básicas mencionadas. Además, la casa es en principio, el terreno etnográfico de la unidad de campo (Guber 2011) en donde aprendí los ritmos de su cotidianidad para poder realizar entrevistas, aproximaciones o intervenciones de forma diferida y contingente.

Este texto lo presento de la siguiente manera: primero sitúo de forma general y contextual dónde realicé mi trabajo de campo; segundo, abro una discusión sobre quiénes fueron y han sido mis principales interlocutores en campo: las personas migrantes. Todo esto para poder cerrar con una reflexión sobre el trabajo de campo que he realizado desde la autoetnografía con una narrativa que apunta al cuerpo, las emociones y las afectividades habitando y participando en las casas de migrantes. Para argumentar esto, he sumado una serie de extractos que presento como "notas del diario de campo" que servirán para ilustrar los diferentes tiempos, espacios, circunstancias y afectaciones. Un propósito general del texto es mostrar el camino hacia la construcción de una narrativa etnográfica desde una discusión metodológica donde el cuerpo, los afectos, las condiciones ambientales y objetos/artefactos presentes en el terreno y trabajo de campo inciden, favorablemente o no, en la narrativa ya que "el cuerpo aprende a afectar y a ser afectado" (Sabido 2022). Con esto, busco abonar a una discusión sobre la experiencia de vivir y compartir en una casa de migrantes como centro del trabajo etnográfico contemporáneo en torno a las movilidades humanas.

Situándome. El Corredor Selva: La Libertad-El Ceibo-Tenosique

En 2016 visité por primera vez La-72 Hogar Refugio para Personas Migrantes en Tenosique de Pino Suárez, Tabasco. La 72 se encuentra a 62 kilómetros del Puente Fronterizo de El Ceibo, en los límites con Guatemala. En territorio guatemalteco, aproximadamente a 800 metros cruzando el portón que marca la entrada al país, se encuentra Casa Belén-El Ceibo. Si bien fue en aquel año que comencé a frecuentar La 72 siendo voluntario para atender a personas en situación de movilidad humana (en afán de entender de mejor manera, lo que La 72 hacía), fue hasta 2018-19 que decidí situarme en esta, visualizándola como el lugar donde hacer mi trabajo antropológico y etnográfico.

> Llegar a La 72 ha sido un reto. Primero que nada, está el factor del clima: en el sureste las temperaturas oscilan entre los 30° y 37° C casi todo el año. Las lluvias son frías y pueden durar horas (si llueve en la noche, es seguro que amanecerá igual) y la cercanía del río, así como la vegetación semiselvática que predomina en esta parte del país hacen que la humedad en ocasiones sea asfixiante […] dentro de la casa, en el cuarto para voluntarios tenemos tres ventiladores lo cuales sirven para refrescar mientras al mismo tiempo, ahuyentan a los mosquitos que en ocasiones aun usando un repelente, no dejan de ser molestos […]. (Notas del diario de campo. 15 de agosto de 2017 en el módulo para voluntarios de La 72).

La 72 y Casa Belén son dos espacios de atención humanitaria a personas en situación de movilidad humana aunque actualmente se han enfocado, particularmente La 72, en personas solicitantes de refugio o reconocidas como tales. El Ceibo es un área transfronteriza en el sentido que, tanto del lado guatemalteco como mexicano, se conoce con ese mismo nombre:

> […] llegar a El Ceibo toma cerca de una hora y veinte minutos tomando transporte público desde el mercado viejo de Tenosique. De ambos lados, hay una fuerte actividad económica, sin embargo, del lado mexicano la mayoría de las construcciones son bastante precarias y da la impresión de ser un lugar "olvidado y descuidado". Aquí se toma el transporte de vuelta a Tenosique. Por el contrario, del lado guatemalteco, cruzando el portón de lámina donde ondean unas viejas y sucias banderas de ambos países, hay más orden: tal vez, se deba a que está un gran mercado de textiles. Todo esto parece normal, pero para nadie es desconocido que es "tierra de nadie" (sobre todo del lado mexicano) y todo empieza con los que se ofrecen a llevarte en su moto por 30 o 50 pesos y que, a las personas migrantes, las combis o camiones les cobran entre 500 y 1500

> pesos mexicanos para llevarlas a Tenosique […]. (Notas del diario de campo. Febrero de 2021,camino de Tenosique a Casa Belén).

Delimitar la unidad de campo etnográfico me situó a lo largo de una ruta que anteriormente se llamaba la Ruta del Ceibo —que en tiempos recientes pasó a llamarse Corredor Selva[2]— que forma parte de una serie de rutas que se visualizaban en dirección sur-norte como la de El Pedregal-Tenosique, Corozal-El Ceibo y La Palma-Tenosique. Esto en los últimos años ha cambiado y puedo decir que obedece a la sustitución del tren de carga por el proyecto del Tren Maya[3]. Hasta 2020, el uso extensivo del tren "La Bestia", como se le conoce comúnmente, constituía el paisaje predominante:

> […] entonces se escuchó a lo lejos el "rugido" de la locomotora. Era el tren, "La Bestia", como algunos le nombran. Eran poco más de las 11 de la noche cuando se encendieron las luces de la casa. Arriba, desde el puesto de vigías del módulo de varones, se escuchaba: *¡el tren, el tren!, ¡va para arriba*! y entre el alboroto y lo demás, nos asomamos desde el módulo de voluntarios. Había pasado sólo una hora que se había dado la hora de acostarse. Un murmullo de voces, pisadas, mochilas y colchonetas arrastrándose: *¡párate!, ¿qué no te vas?,* se escuchaba en la penumbra. […] igual que la vez pasada. Esa noche habíamos terminado más o menos bien antes de la cena. Dos noches atrás habían estado llegando en grupos de 10 o 15 personas. Éramos más de 300 personas. Calculamos que salieron más de 150 personas. Algunas volvieron en la penumbra, casi una hora después: *¡No nos pudimos subir!, ¡ahí estaban los de la mara!*, *nos dio miedo y mejor nos regresamos* […]. (Notas del diario de campo. Enero de 2020, llegada del tren en la noche a Tenosique —la estación del tren se halla a 200 metros de La 72—).

Quienes lograban llegar a Tenosique y tal vez a La 72, hacían una espera de entre tres días a algunas semanas en lo que planificaban su ruta o descansaban:

---

2 Este nombre es usado por algunas organizaciones defensoras de Derechos Humanos de personas migrantes para referirse a un conjunto de rutas de tránsito en la zona transfronteriza de El Ceibo. Se menciona en el *Informe de Hallazgos de la Misión de Observación de Derechos Humanos en la Frontera Sur de México. Agosto-septiembre 2020*. Puede consultarse en: https://gtpm.mx/wp-content/uploads/2020/12/Informe-Final-MODH-2020.pdf

3 El proyecto del Tren Maya inició su construcción en junio de 2020 y fue inaugurado parcialmente en diciembre de 2023. Al dar inicio a las obras, la línea del ferrocarril que recorría desde Tenosique, Tabasco a Palenque, Chiapas (donde se encuentra la Casa del Caminante Jtatic Samuel Ruiz García) fue cerrada.

> […] hoy por la tarde, se fueron unas 70 personas. Muchas habían llegado en la mañana y unas pocas en la noche anterior. Surgió un rumor de que una caravana salía de Tenosique, pero fue sólo eso: un rumor. Por otra parte, algunas personas que llegaron hace una semana, siguen en la casa, pero entre estas, había dos hombres con los pies muy lastimados y una mujer con hipertensión arterial a la cual se le llevó al hospital. Ellos y ella han decidido solicitar el refugio en México y es posible que se queden más tiempo. Quienes se van en el tren —si a este no lo para migración en Boca Cerro del Río— primero llegan a Palenque en Chiapas y ahí, entiendo, hacia Coatzacoalcos y Orizaba en Veracruz. De ahí pueden seguir al centro del país o continuar la ruta a Tamaulipas. Un viaje que según el destino puede llevar un par de semanas o si la suerte está de su lado, solo 4 días. (Notas del diario de campo. 28 de enero de 2020, casa del Caminante, Palenque, Chiapas).

Al dejar de pasar el tren de carga, las opciones de tránsito de las personas migrantes se vieron reducidas. Las observaciones empíricas me permitieron comprender, en primer lugar, que quienes usaban el tren ahora optaban por esperar y ser solicitantes de refugio en México ya que esto se volvía una forma más segura de continuar sus tránsitos hacia la frontera norte.

El segundo motivo obedece a los efectos por la pandemia global por COVID-19 que indudablemente reconfiguró la manera en que La 72, Casa Belén y otros actores brindaban ayuda y atenciones humanitarias a personas en movilidad. Del mismo modo, afectó mis actividades de trabajo de campo y por lo menos en un año, entre marzo de 2020 y abril de 2021, no pude estar presente en La 72 lo cual me llevó a experimentar con estrategias propias de la etnografía digital. En el décimo aniversario de La 72[4] decidí hacer una visita y regresar, la principal motivación era observar cuánto habían cambiado las formas de trabajo de la casa de migrantes. Si bien a lo largo del 2020 tuve correspondencia con algunas compañeras del voluntariado que tuvieron que resignarse a permanecer en La 72 de forma indefinida debido al cierre de fronteras y cancelación de vuelos por la emergencia sanitaria siendo este el caso de Mathilde y Julia (la primera de Francia y la otra de España). Gracias a ellas fue que estuve actualizado sobre la situación al intercambiar mensajes de WhatsApp o publicaciones en Facebook: así como ellas me ponían al tanto de algunas situaciones tanto de la casa como de Tenosique, yo les ponía al tanto de la situación en la Ciudad de México. Aun así, cuando disminuyó el pico de contagios y hubo cambio de semáforo pandémico, me dirigí a La 72:

---

4 La 72-Hogar Refugio para Personas Migrantes inició sus actividades el 23 de abril de 2011.

> Una de las primeras cosas que noté, fue la lejanía con que se compartía la casa con las personas albergadas. Pero quiero aclarar esto: por un lado, sigue existiendo la llamada población general que no es otra sino aquellas personas que han decidido llevar un acompañamiento por el equipo de Derechos Humanos de La 72 para solicitar e iniciar su trámite de reconocimiento de refugiado en la COMAR, pero el número era bastante reducido: unas 80 personas. Luego, en la capilla al interior de La 72, se encontraban aquellas personas recién llegadas, con prioridad de mujeres y niños, así como quienes después de una evaluación muy simple, mostraban síntomas de cansancio extremo, heridas o deshidratación (unas 20, pero en la noche dejaban pasar a dormir a unas 50 personas). ¡Sí!, me sigue sorprendiendo que en un fenómeno en donde los tránsitos son tan precarios y vulnerables haya que hacer una selección. Y detrás de la capilla, en el anterior módulo para niños y adolescentes, se habilitó un área de aislamiento. Tal vez la parte más olvidada de la casa por momentos (ignoro cuántas personas estén). Sin duda, la pandemia ha impactado el actuar de los equipos de voluntariado: gel, cubrebocas, y casi un nulo contacto salvo, con la población general. A la hora de partir el pastel por la fiesta, todos buscaron abrazarse y estar cerca. Al final una de las razones de la casa es que sea un hogar […]. (Notas del diario de campo. 23 de abril de 2021, aniversario de La 72).

Era evidente que el contexto en que el trabajo de campo me situó hasta 2020 había cambiado. Las casas y albergues para migrantes habían cerrado total o parcialmente y en esto, las prácticas que llevaban a cabo también se modificaron como parte del proceso de cuidados ante los contagios y la propagación por COVID-19[5]. Una situación tan volátil no podía pasar desapercibida por mí, siendo que podía afectar negativamente el trabajo de campo que pretendía seguir realizando. Algunos trabajos como el de Ramírez y Moreno en 2020, mostraron esto, particularmente para el contexto de la frontera norte al mencionar que:

> La crisis sanitaria por Covid-19, ha ocasionado que varios albergues se vean en la necesidad de limitar el ingreso de nuevas personas para no poner en riesgo a la población que ahí se encuentra y mantener en la medida de lo posible las condiciones que se requieren para la sana distancia (Ramírez y Moreno 2020: 50).

Este "limitar los ingresos" fue precisamente una tensión en el seguimiento de la etnografía: ¿cómo estar en la casa de migrantes si bien podía contagiar o

5 En México, el primer caso oficialmente registrado fue el 27 de febrero de 2020. El 11 de marzo de mismo año la Organización Mundial de la Salud (OMS) declara la pandemia a nivel global; el 23 de marzo inicia la cuarentena en México con la práctica de la "sana distancia". Fue hasta el 22 de octubre de 2022 que se declaró fin de la pandemia en México.

contagiarme de COVID-19? Tal vez hoy suena lejana esta pregunta y en pocos haga eco como un accidente o impedimento en la construcción y seguimiento de la investigación en terreno pero, en ese entonces significó una circunstancia que no sólo afectó el trabajo de campo a futuro sino que, de forma sensorial y afectiva, me distanciaba y forzaba a distanciarme en el terreno de las personas y los actores con quienes debía compartir roces, comida, pláticas, es decir, un sinnúmero de interacciones cara a cara que se veían afectados ahora por el miedo:

> […] hace cuatro días que regresé a La 72. Ya estuve en Casa Belén, he estado con la señora Amanda en La Palma y usado el transporte público y, ¡ya estuve expuesto a tres personas que han dado positivo a la prueba de COVID-19! Todos en la casa estamos en observación; las dos compañeras del área de DD. HH. han dado positivo, así como Bea y Mire (voluntarias de larga estancia) y al parecer Raúl y Vian también. Se nos ha recomendado mantener informado a Erik, que es el enfermero de la casa y a la doctora de Médicos sin Fronteras si nos sentimos mal. En mi caso me han aplicado las pruebas rápidas y he resultado negativo. Supongo que es por estar vacunado. Antes, tal vez hubiera considerado y pensado mucho venir. Tengo entendido que en Casa Belén tuvieron un caso y tuvo que ser canalizado a Las Flores, allá en Guatemala. Con doña Amanda, bueno, al parecer no han tenido problemas además que como me contó, tiene semanas que no ven a ningún migrante. (Notas del diario de campo. Noviembre de 2021, sala de voluntarios de La 72).

(Re) situándome en la unidad de campo. Vencer el miedo a estar en terreno

¿Qué significó la pandemia para el fenómeno de las movilidades humanas? y ¿cómo esto se observó en las casas o albergues para migrantes? Desde algunas perspectivas sobre la seguridad y lo transnacional, las movilidades humanas y las personas migrantes siguieron siendo blanco del discurso y práctica de securitización (Bauman 2016) con ese miedo al extraño y extranjero, así como un reforzamiento de las fronteras verticales (Rodríguez 2017) en donde no sólo las fronteras físicas y simbólicas tomaron más fuerza como elementos de contención; ahora, en la misma cotidianidad a su nivel de encuentros cara a cara, el detenerse o ser detenido como "sospechoso de portar el virus", todo lo cual puso en jaque las prácticas de las personas migrantes. El viraje de esto se encuentra en la perspectiva de ver la movilidad humana irregular e indocumentada como un problema de salud y seguridad extra e intra fronteras.

Durante la pandemia los migrantes han seguido siendo tratados como un problema para la seguridad. De este modo han pasado, en la narrativa de la migración, de

ser un problema para la paz y la tranquilidad a ser un problema de salud pública. En otras palabras, además de ser representados como criminales, ahora eran los portadores del virus, los que traen el contagio (Espinoza 2022).

Ante este panorama había que re-situar la etnografía, pero no de forma localizada (al final como he demostrado, pude seguir haciendo mis estancias en las casas de migrantes) sino en la forma de mis propias prácticas corporales y las de quienes estaban en la casa lo cual a su vez me afectaba —nos afectaba— y en lo sensible mantuvo ciertas tensiones que no podía ignorar, como rescato en una escena de la hora de comida:

> Hace un momento me sentí bastante molesto con una compañera del voluntariado. Estaba a punto de sentarme a comer en una de las mesas en el patio de La 72 y al verme, comenzó a llamarme la atención diciéndome: *pero ¿qué haces?, ¿eso no se puede hacer? ¡nosotros comemos arriba!* Fue confuso y molesto. Pero al instante entendí la razón: el COVID-19. Hasta hace un año, al voluntariado se nos pedía comer con la población en general, como una forma de conocer de mejor manera a la misma. Ahora, se ha prohibido esto y como tenemos nuestro propio módulo (ubicado en una planta superior) al que las personas albergadas no pueden subir, nos apartamos. Esto no me causaría mayor suspicacia si no es porque, una de las cosas que como voluntarios hacemos es ayudar en la preparación de alimentos en donde todos convivimos. Es curioso porque después de compartir roces de cuerpo, humores y más en la cocina, debemos separarnos al momento de comer. Migrantes allá, voluntarios acá. (Notas del diario de campo. Noviembre de 2021, cocina de La 72).

El terreno en dónde hacer mi trabajo de campo —la casa de migrantes— había cambiado. Por tanto, había que reflexionar sobre la forma en que me estaba situando en la casa, con las personas y el entorno. La estrategia de ser voluntario en la casa había dado buenos frutos en tanto alcanzar una profundidad en campo sin ser —o buscar no serlo— invasivo en la cotidianidad de esta. Esto es siempre discutible. Una de las premisas al habitar la casa de migrantes era que: ¡no había tanta privacidad!, y con esto, la idea de no ser invasivos de pronto se diluía; en el contexto de la pandemia esto no había sino cambiado en la forma en que se experimentaba. Para nadie era un secreto saber o suponer quién o quiénes eran posibles portadores de la COVID-19 ya sea porque salieron a la tienda, porque tuvo mucha tos, porque tiene actitudes "sospechosas" y algunas suposiciones bastante inverosímiles. Por otra parte, como voluntario, mi papel era de atender y dar soluciones de primera mano: incluyendo atender los posibles casos de contagio. Esto se traduce en un vaivén entre el ser voluntario y ser etnógrafo.

Entre 2021 y 2022, el terreno de la etnografía presentó estos y otros retos, así como algunas oportunidades de investigación que por diversas razones no pude explotar. Aquel vaivén entre ser etnógrafo y voluntario no fue algo que logré comprender y mucho menos notar, de forma inmediata. De hecho, la controversia entre saber cuándo desempeñar uno u otro papel me daba serios problemas ya que, hablando de privacidad, puedo decir que muchas de las historias, sucesos o anécdotas con cierta relevancia para comprender ciertos procesos de la movilidad humana desde la experiencia que da la vida cotidiana en la casa de migrantes siguen a resguardo en mis diarios de campo, como una caja negra que espero, se pueda —o alguien me ayude— abrir con la pertinencia adecuada. Tan sólo por mencionar algunos de esos eventos que espero den pauta y sentido al siguiente apartado, recupero el momento cuando una compañera[6] que se encargaba del área de Niños, Niñas y Adolescentes no Acompañados (NNA) —que en La 72 se llama: "área de atención a menores"— mencionó estar decepcionada de lo que ocurría con el trabajo que se estaba haciendo con los adolescentes al mencionar en una entrevista informal que:

> […] todo esto es tan frustrante en ocasiones. Llevo años trabajando en esto y cada vez estoy más convencida de es que una gran obra de teatro, ¡que no resuelve nada! Extraño cuando La 72 estaba en pie de lucha, ¡pero una lucha de verdad! No como ahora que debemos estar recibiendo a chicos que, al no ser mayores de edad, como el DIF no puede tenerlos y migración tampoco, ¡nos los mandan! Y encima de todo esto, debemos ser responsables de sus vidas cuando ACNUR, la OIM o la COMAR[7] solo vienen, se toman la foto y nos piden datos y ya, ¡no entienden que la mayoría de estos niños no quieren estar aquí!, ni en la casa ni en México y solo estamos sirviendo de guardería para gente que, de una forma u otra, ¡se va a ir!… con asistencia o no […]. (Notas del diario de campo. Febrero de 2022, área de Derechos Humanos de La 72.)

Otro testimonio en ese tenor fue de un compañero que ocupaba también un área de incidencia de La 72, es decir, formaba parte de un equipo ya bien estructurado y con una trayectoria sostenida de años de labor en la casa. Su voz se alzaba cuando hacía una crítica a las organizaciones e instituciones como ACNUR y OIM, pero también de cómo actores de La 72 parecían ser cooptados de forma indirecta por medio de las donaciones en especie de insumos a partir de la pandemia por

---

6 Respetando la privacidad en forma de anonimato, omito mencionar el nombre de la compañera tal y como me lo solicitó en ese entonces.

7 Alto Comisionado de las Naciones Unidas para el Refugiado (ACNUR); Organización Internacional de las Migraciones (OIM); Comisión Mexicana de Ayuda al Refugiado (COMAR).

COVID-19 lo que, en su reflexión, colocó en una posición vulnerable al trabajo y trayectoria de muchas casas y albergues para migrantes:

> De cuando yo empecé a ahora, ¡muchas cosas han cambiado!, y para bien, eso estoy seguro. Sin embargo, últimamente no me siento a gusto con algunas cosas que pasan. ACNUR nos empezó a ayudar de nuevo, eso no lo pongo en duda: durante la parte más grave de la pandemia nos donaron kits de limpieza y sanidad, así como medicamentos. La casa, desde Fray Tomás, había dejado de tener relación con ACNUR, pero recién volvimos a platicar y ahora somos lo que ellos nombran, "socios". […] hasta aquí todo bien y desde entonces han llegado una tras otra ONGs y fundaciones que quieren trabajar con nosotros (hace un gesto con las manos para señalar duda). Al final, hay dos caminos: uno que nos ha beneficiado y que se ve en las ayudas y donaciones a la casa y otra donde debemos posar para la foto. Sin embargo, los que tienen la carga de trabajo somos nosotros, ¡ustedes como voluntarios lo saben!, y seguimos siendo invisibilizados. Hace rato vinieron los de ACNUR y me exigieron unas cosas: ¡bueno, ahora me ven como su trabajador! A eso voy: las casas como La 72, están perdiendo su independencia […]. (Notas del diario de campo. Agosto de 2022, área de atención Humanitaria de La 72).

Las problemáticas externas y propias de la organización de las casas y albergues para personas migrantes ya sea con otros actores o en contextos como la pandemia, invita —u obliga— a (re) situarse constantemente y resolver las tensiones posibles en terreno para la realización de la etnografía. Quiero apuntar que el recorrido anterior obedece a mostrar cómo la construcción del objeto y campo etnográfico, estando en terreno, puede volverse una emergencia constante. Esto no es extraño y quienes antropológica o sociológicamente nos acercamos a las problemáticas de forma tan cercana somos conscientes de esto. Sin embargo, lo encarnado del trabajo etnográfico también conlleva el juego de lo sensible donde las emociones y los afectos están presentes: el miedo a los contagios, la molestia por estar en lugares incómodos, las miradas que se posan en el cuerpo, los comentarios o las charlas que quedan "en confianza", la discrecionalidad para ser voluntario o etnógrafo y la tensión en esto (que, de algún modo, resuelvo con la idea del vaivén). Quiero cerrar con la experiencia de la violencia en los tránsitos precarizados y vulnerables que siguen caracterizando el tipo de movilidad humana de la que he sido testigo, y que ponen a prueba, la resistencia en campo para quienes estamos en terreno. La duda de permanecer y continuar la investigación se combina con la necesidad de responder si lo que se hace, realmente puede ayudar o no. Como dice Paula Soto, desde una perspectiva feminista: "las emociones son poderosas, tienen el poder de transformar la percepción de nuestros espacios, de ampliar o constreñir los límites de nuestro cuerpo y de nuestros paisajes cotidianos" (Soto

2013: 215). Como etnógrafos y etnógrafas los aprendizajes —o las limitaciones— son tanto corporales como sensoriales y afectivas:

> […] en la última semana que estuve en la casa pasaron muchas cosas: a lo largo de estos años he atestiguado algunos eventos graves, de peligro ya sea presente o pasado que, como voluntario, me implican. El martes pasado, llegaron a la casa tres chicos venezolanos que habían sido secuestrados: sus miradas lo decían todo. Al parecer fue en Sueños de Oro y los fueron a dejar a las orillas de Tenosique, muy cerca del cuartel militar. Sus piernas y manos estaban severamente lastimados, aun así, estando en la casa había ligeras sonrisas cada vez que les llevábamos la comida. Anteayer, en la tarde me contactó Jane, por WhatsApp: *Eric, ya sé que te vas, pero me gustaría que apoyes recibiendo a dos chicos, son una pareja*. […] a la chica la habían violado y forzaron a su novio a mirar todo (en la madrugada, muy cerca del cuartel de la Guardia Nacional). Fuimos al hospital en la tarde, pasando las 5pm. No había misoprostol —o se lo negaron—. Cuando llegamos a la casa, los acompañé, parecíamos una pequeña procesión fúnebre. La gente nos miraba y parecían entender qué pasaba. Al llegar al cuarto donde se les albergó, ella empezó a sollozar y mientras él le abrazaba alcancé a escuchar: *no te preocupes, todo va a estar bien*. Quería abrazarlos, pero sólo les dije que en la casa estaban seguros —después recapacité que no los había mirado a los ojos hasta entonces— aun así, el hueco en mi estómago y ese nudo en mi garganta hicieron preguntarme si mi labor como voluntario era la mejor. ¿Es el costo oculto de hacer etnografía? (Notas del diario de campo. Febrero de 2022, después de la estancia en campo en la frontera sureste).

Las personas migrantes, ¿son migrantes?

¿Quiénes están migrando? A lo largo de este texto me he referido a las personas en movilidad en su forma de tránsitos irregulares e indocumentados (que pueden ser en sentido sur-norte, norte-sur, etcétera) como parte central de la construcción de la narrativa etnográfica. Sin embargo, la reflexión me lleva a pensar que usar "persona migrante" puede ser un intento de homogeneizar lo que es heterogéneo —tanto como las casas o albergues de migrantes— un concepto un tanto equivocado, pero que se ha construido desde la misma cotidianidad en que me encarno como voluntario y etnógrafo.

La pregunta anterior se refiere a la forma común en que enunciamos a aquellas personas en situación de movilidad. No pretendo con esto discutir las categorías de "migrante", "inmigrante", "emigrante", entre otras, pero sí tener una coordenada para situarse y esta se conformaría de dos elementos: 1) pensar la movilidad

humana como aquella situación en que el ser humano se desplaza, mueve o intercambia sitios de origen por otros de destino, siendo de forma voluntaria o forzada, parafraseando a Gonzáles y Ruiz (2023: 2) en el contexto de la movilidad humana, mencionar a la "persona migrante" conlleva también apuntar a la forma en que se observa desde una perspectiva administrativa y jurídica, en este caso: en situación de irregularidad e indocumentada. Dice el Glosario de la Organización Internacional de las Migraciones que la migración irregular "es aquella que se da por el movimiento de personas que toma lugar fuera (o al margen) de la leyes, regulaciones o acuerdos internacionales que regulan la entrada o salida del Estado de origen, tránsito o destino"[8] (IOM 2019).

La estadística del boletín anual de la Unidad de Política Migratoria[9] (que ahora menciona: "personas en situación migratoria irregular" en lugar de, "eventos" o "extranjeros presentados y devueltos") muestra que 686 732 personas han cruzado y se han internado de forma irregular en México entre enero y noviembre de 2023. De acuerdo con estos datos, son de América Central (216 508), América del Sur (301 424) e Islas del Caribe (73 333) con sus totales correspondientes de las regiones de donde más casos se presentan. Los casos se categorizan de esta forma porque el Instituto Nacional de Migración (INM) inicia un Procedimiento Administrativo Migratorio (PAM) a aquellas personas.

Las prácticas en la vida cotidiana se pueden entender como métodos (Garfinkel 2006) de los individuos en una colectividad para armonizar tres elementos: lo biológico, lo físico y lo simbólico. Esto, aplicado a la experiencia vivida en terreno y tratando de exponer qué se entiende por personas migrantes, se puede traducir cuando, al referirnos a estas, se presenta un cierto equilibrio y armonía al conjunto de prácticas, espacialidades y significaciones cotidianas que son altamente heterogéneas. Por ejemplo, desde casas de migrantes como La 72, se utiliza la palabra "migrante", "caminante", "forastero" entre otras, que hacen referencia al migrante. Una nota de campo puede ayudarme a abrir esta discusión:

> Estefy es una niña nicaragüense de enormes y expresivos ojos. De 6 años, estaba acompañada de su padre, Sandy, un hombre de unos 30 años. Estaban en Casa Belén desde hace una semana, esperando el apoyo del área de Derechos Humanos de La 72. Era la tercera vez que pasaban por la casa. […]. Estefy estuvo detenida en Estados Unidos en dos ocasiones (en Eagle Pass), fue deportada a México y de ahí, deportada junto a su mamá y papá, precisamente al Ceibo

8 Traducción mía del original en inglés *Glossary on Migration* (2019).

9 El Boletín se publica digitalmente de forma mensual y anual. Disponible en: http://www.politicamigratoria.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Boletines_Estadisticos/2023/Boletin_2023.pdf

> (del lado guatemalteco). La segunda vez, sólo fueron dejados del lado mexicano, en Piedras Negras. De una forma que no entendí, regresó a Nicaragua, pero ahora con su papá (la mamá en la segunda ocasión logró quedarse en los EEUU). Una tercera vez, llegaron hasta Michigan —nuevamente la narrativa de Sandy es un poco accidentada— ya que el plan era llegar a Canadá, pero fueron deportados a la frontera entre Ciudad Hidalgo, Chiapas y Tecún Umán, Guatemala. Sandy junto a otros decidió tomar la ruta a El Ceibo donde cruzaron y les detuvieron junto a la niña. Estuvieron en la estación migratoria de Villahermosa, Tabasco hasta que los deportaron nuevamente del lado guatemalteco de El Ceibo […]. (Notas del diario de campo. Febrero de 2022, Casa Belén-El Ceibo; acompañamiento al equipo de DD. HH. de La 72).

¿En qué momento, Estefy dejó de ser "migrante" ?: en principio, en ninguno. Pero en momentos dejó de ser —o volvió a serlo— "irregular", "indocumentada", "deportada", etcétera. En su calidad de persona migrante ocupó espacios y tiempos. Se movió por y a través de categorías administrativas. Como un cuerpo sensible, los ojos de Estefy me decían que había conocido y sentido tanto de la vida en los tránsitos irregulares de lo que yo podré lograr conocer en mi vida. Lo mismo, el cansancio mental y físico que expresaba Sandy. Simbólicamente, podría decirse que su caso —así como el de muchas otras personas— muestra esa imagen de la persona migrante cuando se habla de la migración irregular e indocumentada.

Había mencionado en el apartado anterior acerca de cómo desde 2021 y 2022 las solicitudes de refugio en México apuntaban a dos cosas: 1) las personas migrantes empezaban a preferir esperar y obtener el reconocimiento y con esto la tarjeta de residencia permanente para poder transitar sin restricciones en México; 2) la misma solicitud de refugio les servía para poder permanecer en las casas de migrantes —criterio que estas comenzaron a usar— y, con ello, recibir los beneficios que esto implica.[10] En todo caso, a las personas migrantes ahora podía observarlas como personas de la espera. Es, en un sentido, similar a lo que Auyero (2012) propone como pacientes del Estado y la forma de control de los cuerpos desde los aparatos estatales burocráticos donde el dispositivo de control es el tiempo/espera. Aquí las personas migrantes ahora parecen aceptar la pausa que implica todo esto. Entonces, durante mis últimas estancias en La 72 y Casa Belén, seguía tratando con personas migrantes, ahora también, *personas en espera*: si el tren ya no pasaba y la casa ya no les permitía permanecer más tiempo a menos que se adscribieran al acompañamiento para solicitar refugio, era claro que se modificaba

10 Salvo el 2020, desde 2021 la COMAR ha anunciado récords "históricos" de solicitudes de reconocimiento de refugiado en México, esto expresado como el aumento de dichas solicitudes. Por ejemplo, en octubre de 2021 rebasó las 100 mil solicitudes cerrando con poco más de 130 mil. A la fecha, la cifra ha sido similar cada año.

la dinámica de cómo continuar los tránsitos, todo lo cual hace preguntarse hasta qué punto, lo irregular e indocumentado sigue siendo la principal característica de sus tránsitos.

La pregunta entonces podría plantearse como sigue: ¿son personas migrantes en situación de tránsitos irregulares e indocumentados, así simplemente? o ¿son personas en situación de tránsitos y espera para solicitar refugio en México? La situación de irregularidad e indocumentación migratoria también enuncia otras características que aparecen en este tipo de movilidad: la precariedad y la vulnerabilidad a las violencias sistémicas y cotidianas, sean del tipo que sea. No es que toda persona en situación irregular migratoria solicite —o pretenda— el reconocimiento como refugiado, sin embargo, la experiencia en terreno y contrastando con estadísticas de la COMAR sobre el refugio, basta para evidenciar que esto se ha vuelto una estrategia y fin, para muchas personas más allá de solo regularizar su estancia en México: significa tener una práctica de tránsitos seguros (en cualquier dirección) ya sea que su finalidad siga siendo, o no, cruzar a los Estados Unidos. Esto, me parece, se puede relacionar con la idea de refugiosidad propuesto por Picozza (2024) en tanto pensar el refugio no como el fin, sino, donde se pueden construir múltiples fines que lleven a la emancipación en forma de tránsitos y esperas seguras o con otras oportunidades que les alejen de la movilidad humana precarizada y vulnerable. Entonces, más allá de si se les adjetiva y sitúa como personas en movilidades "irregulares", "indocumentados, "de retorno", "en deportación ", entre otras, es comprender el papel que en ese momento tienen.

He usado el término "persona migrante" para englobar la totalidad de figuras y situaciones que puedan presentarse sin dejar de lado lo heterogéneo de esto. Si la condición y situación de *refugiosidad* está presente y practicada, también la de espera en forma de paciencia para lograr sus objetivos. Aun así, considero que más que grises hay cajas negras que en lo referente a la figura de la persona migrante faltan por abrir: ¿qué ocurre con las personas de origen haitiano —entre otras— que tanto han figurado en los últimos dos años por lo menos? Tanto estas personas como otras ahora están condicionadas por la cita del *CBP One* expedida por la Oficina de Aduanas y Fronteras de Estados Unidos[11] para ser atendidos por la autoridad migratoria de aquel país. Sin entrar en más detalles, mientras el caso de Estefy representaba de una manera a la persona migrante en espera y tránsitos continuos atravesados por detenciones y deportaciones, actualmente pueden pensarse las esperas como una contención. Para ejemplificar, en la Ciudad

11 La aplicación móvil (*App*) lanzada por *U. S. Customs and Borders Protection* en 2020 con el propósito de agilizar los trámites de solicitud de asilo en Estados Unidos. Esto solo se puede hacer fuera de este país, señalando día y hora para acudir al puente fronterizo designado (como entre Piedras Negras, Coahuila y Eagle Pass, Texas) para encontrarse con agentes fronterizos de aquel país.

de México donde muchas personas están en espera para acudir a su cita, pero antes, han hecho un recorrido —mayormente desde el sur de México— ya sea en situación de *refugiosidad* o como *personas migrantes en espera*, lo cual no ha evitado la precariedad y riesgo de este tipo de movilidad humana.

¿Cómo hacer el trabajo de campo? Consideraciones desde una perspectiva del cuerpo-los afectos-las emociones

Como se ha leído, a lo largo del texto he buscado ilustrar y plantear una discusión abierta sobre el trabajo de campo y los actores y sujetos con quienes he estado implicado de diversas formas. He considerado que una de las situaciones más complicadas al momento de hacer investigación en la dimensión de la movilidad humana es aprender a situar el cuerpo, los afectos y las emociones. Al mismo tiempo, esta misma situación puede abrir oportunidades para abordar problemáticas presentes en la movilidad humana y, sobre todo, aprovechar los intercambios con las personas migrantes desde la vida cotidiana. ¿Cómo vive una persona solicitante de refugio en México dicho proceso?, ¿cuáles son las formas que toma la metodología para recoger testimonios de personas que han sido violentadas de muchas formas?, ¿cómo hablar de la vida que transcurre dentro y fuera de la casa de migrantes? Y con esto: ¿hay una mejor forma de recolección de información?, ¿cómo me afecta esto?; Le Breton me da una pista para situar mi cuerpo y lo sensible de este:

> El cuerpo no es un artefacto o un habitáculo que aloje a un hombre que debe conducir su existencia siempre incomodado por esa extensión; por el contrario, es éste el que traza el camino y lo vuelve hospitalario, siempre en estrecha relación con el mundo. Un mundo de significaciones y valores, de convivencia y comunicación, que no cesa de abrirse frente al andar del hombre (Le Breton 2010: 18).

Sobre esta premisa, entonces mi cuerpo es una herramienta (instrumento) más en el terreno y trabajo de campo, pero en un modo extensivo donde no sólo es mi resistencia física: mis sentidos, lo sensible que empieza desde mi piel, pero se ve atravesado también por los sentimientos puede ayudar a no perderme en la vorágine de sensaciones y afectaciones en el trabajo de campo, o plenamente naufragar en este. En ocasiones esto último es inevitable, este ejercicio que se acerca a una autoetnografía es complicado y me expone: ya no solo soy Eric el estudiante de posgrado o Eric el voluntario; debo (re) aprender a confiar en lo que mis sentidos me dicen —un modo de reflexividad— sobre lo que vivo, ya sea que lo observe, escuche, haga o sienta. Y en esto, debo también ser expuesto y ser mi propio crítico. Es en parte, aceptar y confrontar los miedos, privilegios y prejuicios que pueden nublar mi trabajo de campo y lo encarnado en terreno y no es cómodo: "me sentía en una

mesa de disección, abriéndome capa tras capa de piel para llegar a mis entrañas; fue mostrarme, reconocer mi desnudez y, por tanto, mi propia vulnerabilidad" (Escobar 2022: 141). O, como lo dijo Sophie Caratini: "nuestros traumatismos son infinitos, estructuran nuestra personalidad, moldean nuestros pensamientos, nuestra afectividad, nuestros gustos e incluso, nuestras aptitudes" (Caratini 2013: 89).

Parece un rumbo muy fatalista y en ocasiones, me he tenido que detener en mi propio tránsito al mismo tiempo que acompañando a las personas migrantes y me pregunto: ¿por qué estoy aquí? Como muestro en este extracto de mi diario:

> […] en ocasiones estar aquí es cansado. Más cuando debes de acoplarte a las nuevas reglas o entender las dinámicas con los nuevos compañeros de voluntariado. Al menos esto, no se me complica y en todo caso, siempre soy quien más experiencia tiene. Pero llega un momento de hartazgo el cual, supongo es una mezcla de agobio por el clima tan extremo, las actividades que hay que realizar aparte de las labores normales, y claro: de pronto se me han pasado los días y no he realizado ninguna entrevista. Aunque aprendo mucho, en ocasiones es complicado lograr una buena charla que arroje información sin que crea que "me dicen lo que creen que quiero escuchar". Si hay algo que me molesta, es que la gente no lave bien sus platos. Hoy en la mañana sentí asco y molestia al acomodar los platos y sentirlos todos grasosos […] ¿esto es hacer investigación?: sí. Lo digo tratando de convencerme […]. (Notas del diario de campo. Febrero de 2022, sala de voluntarios de La 72 por la noche).

En algún momento de mis estancias, también supe que había alegría en mí por estar en "la frontera": cada viaje me parece una nueva prueba a superar. El deleite de ver los paisajes desde la ventanilla del autobús y con las paradas que hace, empezar a respirar ese "aire de llegar a campo". Esto, debo reconocerlo, era porque había superado algunos miedos: al viaje, a llegar a la casa y que nadie me reconociera, la situación misma de salir de "mi hogar". Puedo decir que incluso, la investigación dio un saltó, en tanto esta confianza me permitía tomar también decisiones en momentos que, en tiempo pasado, no lo hubiera hecho (o no tan fácilmente):

> […] estoy aprovechando que en la casa hay amigas y amigos que, considero, me aprecian. Tengo una discusión interna sobre algunas cosas que hago, reflexiono y en verdad trato de ser bastante profesional (si cabe decirlo) pero ¡debía aprovechar esta situación para que nos dejaran estar en La 72 y poder sólo estar de visita! Lo pensé, lo dudé, pero en 5 minutos tomé la decisión y aunque ya no está Fray Gabriel, espero que Fray Ricardo acepte mi petición de permitirnos estar en la casa […] ¡fue un éxito! Incluso en Casa Belén, Andrés aceptó que, si debíamos

> quedarnos, no había problema. (Notas del diario de campo. Agosto de 2022, reflexiones sobre la estancia en La 72).

Estar en las casas de migrantes me ha acercado, de forma discutible, a entender por qué están ahí las personas migrantes, por qué y cómo llegan y, sobre todo, tratar de responder cómo se sienten estando ahí; la casa es un espacio vivo y en ese espacio vivo, habitamos y existimos; no hay que olvidar que, así como la casa nos acoge, nos puede acompañar o también expulsar y desconocer. Y parece que un velo místico nos envuelve, aunque esto solo sea esencializar ciertos aspectos, hay que aprender a ser sensibles, lo cual se transforma en parte del ejercicio metodológico aplicado en campo. Reflexionar, sentir, hacer…

> Estar en campo conlleva relacionarnos y comunicarnos con nuestros/as interlocutores /as, al igual que con los espacios y objetos con los que interactuamos […] si bien es evidente que el cuerpo es el principal instrumento para realizar trabajo de campo, no todos los investigadores/as le han otorgado el protagonismo al ámbito sensorial […]. La etnografía sensorial debe ser asumida como un método crítico y reflexivo, invadido por nuestro ingenio y creatividad (Muñoz 2022: 280).

Entonces el giro epistémico y metodológico que he tratado de dar a la etnografía que realizo, me propone algunos retos a superar, uno de estos: lo repetitivo y rutinario de estar en la casa de migrantes:

> […] servir la comida, proporcionar *jabón y ace* (shampoo y jabón en polvo para ropa), curar ampollas o cortes, escuchar las mismas historias una y otra vez sobre Osman que "dejó su mujer por otra mejor", decirle a las mamás de los niños que deben de cuidarlos y controlar sus desórdenes, hacer el registro y formular y reformular las preguntas en las entrevistas, salir a comprar un refresco, ir al mercado, despejarme viendo el cielo y sentir como llueve de fuerte acá y no poder hacer nada porque llueve. Cerciorarme de quién me mira y adivinar cómo o cuáles son sus intenciones. A veces esas tensiones de la rutina se alivian caminando o sentándome con alguien a fumar por un rato y hablar de todo, menos de la migración […]. (Notas del diario de campo. 24 de diciembre de 2022, reflexiones en la casa de migrantes La Libertad, Guatemala).

Como dice Coelho: "[…] ya todo me parecía extremadamente repetitivo, aburrido (lo admito) e irritante (lo confieso)" (2022: 146). La suma de cada estancia de trabajo de campo ha estado marcada por habitar la casa de migrantes, ser voluntario y al mismo tiempo investigador-etnógrafo. Retomando un poco la idea de Caratini (2013: 89) citada anteriormente, estar en la casa del migrante es también un encuentro y desencuentro conmigo mismo (en tanto psique, emoción

y cuerpo) que, entre otras cosas, me ayuda a valorar el trabajo humanitario de la casa con quienes enfrentan una carencia grave y de emergencia, pero esto mismo, en el orden del valor (tangible o intangible de las cosas) me hace actuar como una autoridad, por ejemplo, cuando alguien tira la comida sin siquiera probarla. Sí, la primera impresión puede caer en un reproche, pero la experiencia y la reflexión me ha ayudado a encontrar en algunos intersticios, posibles respuestas a lo que para muchos pueda ser inverosímil pero que bien puede hablarme de esa otra migración que tienen las personas: la que afecta a los sentires y afectos:

> […] *oye: ¿por qué tiraste la comida?* —me acerqué a preguntarle a una chica que incluso, parecía no haberse ni bañado. *Digo* —continué— *si no te gusta, solo no hubieras agarrado. La casa no les obliga a comer lo que no les gusta, pero, recuerda que se les brinda lo que se puede. Incluso yo debo de comerme esto* —señalé la sopa aguada con un pedazo de betabel cocido y bastante col— *la verdad que no acostumbro a estas combinaciones*. Lancé una sonrisa tratando de suavizar mi reclamo (un reclamo que surge de ser voluntario) […] en la noche, la chica se me acercó, pensé que quería un cigarro —ya la había mirado fumar— pero mi sorpresa fue escuchar: *oiga, hace rato* —se sentó— *no me quise comer la sopa porque, me recordó a mi mamá. Y yo dejé mi casa porque mi mamá nos pegaba mucho. Por eso migro, voy al norte con mi hermana. Pero le prometo que para la otra sí me la como. Si me gustan las verduras no vaya a pensar que soy como la de los frijoles* […].[12] (Notas del diario de campo. Enero de 2020, después de la hora de cenar en La 72).

No hay conclusión, pero sí un camino qué andar etnográfica, corporal y emocionalmente

Terminar el trabajo de campo conlleva un nuevo camino de reflexiones y propuestas. Esto, implica un corte que no podría asegurar si me separa o rompe la unión con los sujetos, las cosas, los actores, incluso la ecología en donde me he situado para hacer el trabajo de campo. Sin embargo, debo aceptar la pausa que significa ese corte. En mi corta experiencia en estos años caminando con las personas migrantes y trabajado en algunas casas de migrantes, esta pausa conlleva la realización de una tesis de doctorado —en ciernes– y con esto, mostrar las reflexiones, análisis y propuestas resultado del trabajo de campo. Me pregunto, si

12 La mujer se refería a otra migrante de origen hondureño llamada Miriam Zelaya que estando en un albergue de Tijuana y siendo entrevistada por *Deutsche Welle* (DW), declaró que los frijoles eran comida para los chanchos (cerdos). Esto desató molestia y controversia, pero en este caso, ha quedado como parte del imaginario popular, incluso entre las personas migrantes.

realmente he terminado este o, en su caso, lo estoy finalizando de la mejor manera sin que "duela". Considero, estoy en el umbral de lo que Rodrigo Parrini nombra *posetnografía* y lo que implica esta en la práctica y el sentir: "quisiera proponer que en el momento posetnográfico, necesariamente pasajero y frágil, se superponen tiempos sobre tiempos y producen otras cronologías, quizá imaginarias, pero con algún poder interpretativo" (Parrini 2021: 77).

Siguiendo esta idea de Parrini, mis post-reflexiones en campo me llevan a considerar si he vivido lo mismo en 2018 que en 2020 o en 2023. Mi última estancia en terreno fue corta (no más de una semana) pero articulada con toda la experiencia previa, puedo decir que logré llegar a un límite, el cual debía experimentar. Fue una prueba que me impuse como etnógrafo y como investigador de una problemática antropológica y sociológica. Esto vino con caminar más de 68 kilómetros por tres días, como parte del Viacrucis Migrante que exigió, en el primer día, recorrer más de 35 kilómetros:

> […] apenas puedo escribir esto. Lo que tengo son unos pies con unas ampollas que están entre mis dedos y las plantas de mis pies. Sangre, polvo, agua, resequedad: ¡todo esto me duele! Sabía que esto sería una exigencia y no estoy seguro si me ha afectado que, literalmente, no descanse de mi viaje en autobús (unas "maravillosas" 19 horas desde CDMX) y al otro día estaba ahí recorriendo palmo a palmo desde El Ceibo al Pedregal. […] me sentía fatal ayer. […] este segundo día del viacrucis pude descansar en la capillita, pero ayer, ¡ayer!: el último trecho, (unos 10 kilómetros) para llegar a La Palma fueron la prueba. Eran las 4 de la tarde miré el reloj y marcaba 41°C mientras veía borroso gracias al calor que expedía el asfalto y en este punto, mis pies ya no querían moverse. Considero tengo una buena condición física, por lo menos promedio y, aun así, fue más mi orgullo lo que me llevó a seguir andando. Sentí algo, no puedo definirlo y entonces pienso: una persona migrante no sé si lo mueva el orgullo, pero creo que el sentir de supervivencia, de llegar a un lugar con agua y comida, de no desaparecer, desfallecer en estos lugares es su motor. Pero (re) aprendí la solidaridad, el cariño: ayer estuve a punto de agarrar la combi y dejar atrás el viacrucis. No me avergonzaba […] pero mis amigas, amigos camaradas de este andar humanitario y las mismas personas migrantes que no me conocían hasta ayer, me abrazaron con sus gestos, sus maneras. *¡No se vaya!* —decían. Tal vez aun me nubla la mente el cansancio, pero siento que alcancé otra forma, más sensible, en mi experiencia haciendo etnografía […]. (Notas del diario de campo. 4 de abril de 2023, viacrucis migrante Ejido Zaragoza, ruta de El Pedregal).

De algún modo en este apartado que he presentado, traté de mostrar mi propio tránsito autoetnográfico como un articulado de experiencias y descripciones en un primer momento y, en una segunda instancia, de reflexión para sugerir la importancia de una etnografía en las movilidades humanas desde el cuerpo, los afectos y las emociones. Con esto, se potencia la práctica etnográfica para así, abordar las cotidianidades desde los tránsitos y esperas de las personas migrantes en y desde la casa de migrantes. La discusión sobre qué es una casa de migrantes me llevó a descifrar sobre cómo hablar con y de las personas migrantes que, en un principio, son usuarios y habitantes de las casas y albergues. Las articulaciones que pude observar entre la iglesia, el voluntariado, las personas migrantes, la sociedad en su conjunto también han sido desde y con la casa de migrantes observando y participando de una práctica humanitaria muy particular de estos espacios y actores en la movilidad humana transnacional que se puede traducir como un vínculo social humanitario, si bien es pronto hablar de esto como una conceptualización sociológica.

Un ejercicio de reflexividad, recursividad y reflectancia como lo proponen Preissle y DeMarrais (2019), la narrativa de mi andar y vivir en las casas de migrantes, donde la reflexión y la recursividad para acotar o clarificar mis propias ideas y escritos suceden tanto en terreno como ahora, lejos de este. La reflectancia, como parte de la pos-etnografía es en tiempo presente, con este manuscrito que pasando al ojo crítico, no solo desde la antropología, espera reflejarse en las ideas de otros más y ser validado y apreciado disciplinarmente. Es el ejercicio y búsqueda de esa autoridad etnográfica que presupone preguntarme: ¿quién soy para poder hablar de lo que he vivido y al mismo tiempo, para narrar un fragmento de vida de otras personas? Y claro que esto se vuelva un dato etnográfico para una sociología o antropología en el estudio de las movilidades humanas: "el desarrollo de la ciencia etnográfica no puede entenderse en último análisis prescindiendo de los debates políticos y epistemológicos más generales sobre la escritura y la representación de la alteridad" (Clifford 1996: 143).

Finalmente, uno de los objetivos en la construcción de una narrativa como la que mostré obedece o adscribe a sumar a las discusiones sobre el cómo hacer etnografía —tal vez, con énfasis en las llamadas migraciones irregulares, indocumentadas ahora en situación de refugiosidad y espera— como parte de las discusiones metodológicas en el giro sensorial y de las llamadas etnografías experimentales o inclusive, de forma muy sutil, a una etnografía militante y comprometida sin olvidar la autocrítica posible a las relaciones de poder o las faltas presentes. De esto, lo que puedo asegurar es que mi ambición como etnógrafo es encontrar cómo comunicar las problemáticas de modo que, quién lea, sea "transportado" al terreno y campo donde he hecho la investigación y se sensibilice frente a tales problemáticas. Hay ejemplos de esto, pero el de Renato Rosaldo es paradigmático para mí y mi trabajo ya que leerle me hizo, de alguna manera, no sentir la aflicción

del cazador de cabezas, pero si sentir su llorar a Shelly (Rosaldo 2000). Pero precisamente para llegar a esto, me he propuesto el recorrer lo mejor posible mi propio tránsito por las casas de migrantes, ya que estas son mi punto de asir o, parafraseando a Tim Ingold (2018), en este mar de historias necesitamos algo de donde aferrarnos para no naufragar en algo como el olvido y, como a Nigel Barley (2004) le significó, aprender a responder cuando me pregunten si el cielo está despejado para mí.

Referencias bibliográficas

Auyero, Javier. 2012. *Patients of the State*. EEUU: Duke University Press.

Barley, Nigel. 2004. *El antropólogo inocente*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Bauman, Zygmunt. 2026. *Extraños llamando a la casa*. Barcelona: Páidos.

Caratini, Sophie. 2013. *Lo que no dice la antropología*. España: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Candiz, Guillermo y Bélanger, Daniele. 2018. Del tránsito a la espera: el rol de las casas del migrante en México en las trayectorias de los migrantes centroamericanos. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies/Revue canadienne des études latinoaméricaines et caraïbes*. 2: 227-297.

Comisión Nacional de Derechos Humanos. 2018. *Los desafíos de la migración y los albergues como oasis. Encuesta nacional de personas migrantes en tránsito por México*. México: CNDH.

Clifford, James. 1996. "Sobre la autoridad etnográfica". En: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Carlos Reynoso (trad.) pp. 141-170. Barcelona: Gedisa.

Coelho, María. 2022. "Por una etnografía de la repetición: aburrimiento y observación en la investigación antropológica". En: Frida Erika Jacobo Herrera y Marco Julián Martínez Moreno (coords.), *Las emociones de ida y vuelta. Experiencia etnográfica, método y conocimiento antropológico*. pp. 137-160. México: UNAM.

Escobar, Laura. 2022. "Cuando escribir duele. La autoetnografía como proceso de malestar y liberación". En: Alma González, Arleth García, Carolina Gonzaga *et al.*, *Etnografías afectivas y autoetnografía "Tejiendo nuestras historias desde el sur"*. pp. 141-144. México: Investigación y Diálogo para la Autogestión Social.

Espinoza, Javier. 2022. Migración centroamericana y pandemia: las (des-) razones de la seguridad. *Iuris Tantum*. 35: 61-88.

Garfinkel, Harold. 2006. *Estudios en Etnometodología*. Barcelona: Editorial Anthropos.

González, Steven y Ruiz, Erly. 2023. La movilidad humana en la Teoría Social Clásica. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*. 98: 8-20.

Guber, Rosana. 2011. *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ingold, Tim. 2018. *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

International Organization for Migration. 2019. *Glossary on Migration. Suiza: IOM*. https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml_34_glossary.pdf

Le Breton, David. (2010). *El cuerpo sensible*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

Muñoz, Brenda. 2022. "Cuerpo, sentidos y emociones: etnografía sensorial y su registro". En: Betzabé Márquez y Emanuel Rodríguez (coords.), *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*. pp. 275-290. México: UNAM.

Olayo Méndez, Alejandro. 2017. La 72: un oasis en las rutas migratorias de México. *Revista Migraciones Forzadas*. 56: 10-11.

Olayo Méndez, Alejandro, Haymes, Stephen y Vidal, María. 2014. Mexican Migration-Corridor Hospitality. *Peace Review. A Journal of Social Justice*. 26: 209-217.

Organización Internacional para las Migraciones. 2018. *Directorio de casas y albergues para personas migrantes*. México: OIM.

Parrini, Rodrigo. 2021. Posetnografía. *Boletín Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales. Antropología y Etnografía en el México del siglo XXI*: 75-86.

Picozza, Fiorenza. 2024. "Emanciparse en la refugiosidad: estrategias poéticas, políticas y económicas de existencia entre la guerra afgana y el régimen de frontera europea". En: Yerko Castro Neira, Alejandro Agudo Sanchíz y Catherine Bourgeois (coords.), *Movilidades humanas en crisis. Estudios comparados en las fronteras de las Américas y Europa*. México: Ediciones Universidad Iberoamericana.

Preissle, Judith y DeMarrais, Kathleen. 2019. "Enseñar la reflexividad en la investigación cualitativa. Acoger un estilo de vida de investigación". En: Silvia M. Bénard Calva (ed.), *Autoetnografía. Una metodología cualitativa*. pp.83-92. México: Colsan-UAA.

Ramírez, Kenia y Moreno, Adriana. 2020. Los albergues para migrantes en México frente al Covid-19: el caso de Mexicali, baja California. *Huellas de la Migración*. 10: 39-59.

Red TDT *et al*. 2020. *Informe de hallazgos de la misión de observación de derechos humanos en la frontera sur de México. Agosto-septiembre 2020*. https://gtpm.mx/wp-content/uploads/2020/12/Informe-Final-MODH-2020.pdf

Restrepo, Eduardo. 2018. *Etnografía. Alcances, técnicas y éticas*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rodríguez, Roxana. 2017. *Cartografías de las fronteras: diario de campo*. México.

Rosaldo, Renato. 2000. *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Sabido, Olga. 2022. "Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la TAR al análisis relacional y material de la sensorialidad". En: Leandro Rodríguez, María de los Ángeles Pozas y Lidia Girola (coords.), *La teoría del Actor-Red desde América Latina*. pp. 235-272. México: Colmex.

Soto, Paula. 2013. "Entre los espacios del miedo y los espacios de la violencia: discursos y prácticas sobre la corporalidad y las emociones". En: Ángel Aguilar y Paula Soto Villagrán (coords.), *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. pp. 197-220. México: UAM.

Tavera, Pilar (coord.). 2014. *Solidaridad en el camino. Atlas de organizaciones de apoyo a personas migrantes centroamericanas*. Informe para el Instituto de Desarrollo Social (INDESOL). México: CIC-Propuesta Cívica.

Unidad de Política Migratoria, Registro e Identidad de Personas. 2023. *Boletín Mensual de Estadísticas Migratorias*. México: Secretaría de Gobernación. http://www.politicamigratoria.gob.mx/work/models/PoliticaMigratoria/CEM/Estadisticas/Boletines_Estadisticos/2023/Boletin_2023.pdf

SECCIÓN II

ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

SECCIÓN II

ANTROPOLOGÍA DE LA EDUCACIÓN

Presentación
La antropología de la educación en México

Gunther Dietz[1]

Desde sus orígenes, las antropologías hechas en México siempre han estado estrechamente vinculadas con los fenómenos educativos que en cada época se perciben como "problemas nacionales". Estos vínculos generan determinadas características para la antropología de la educación mexicana en comparación con las tradiciones europeas, norteamericanas o latinoamericanas en este campo de conocimientos. Sirvan por tanto estas líneas para brevemente definir y contextualizar la antropología de la educación, en general, para luego especificar dichas características del quehacer antropológico-educativo en México. Posteriormente se resumirán algunos ámbitos temáticos, conceptos teóricos y enfoques metodológicos desde los cuales ha habido contribuciones importantes en este país, antes de presentar y contextualizar los cuatro textos que conforman esta sección temática.

¿Subdisciplina o campo transversal del conocimiento antropológico?

La mayoría de los textos de referencia internacional que ofrecen aproximaciones introductorias a la antropología de la educación [2] la suelen definir como una subdisciplina de la antropología, en general, y de la antropología social, en particular, que se enfoca en el estudio de procesos culturalmente marcados de educación, socialización o enculturación y que, por tanto, implican una transmisión intergeneracional de conocimientos intragrupales de tipo cultural y lingüístico. En muchas universidades sobre todo del norte global, esta subdisciplina de la antropología social se convierte en materia equiparable a los otros ámbitos

1 Universidad Veracruzana.

2 Este apartado se basa en los trabajos de Gearing (1973), Camilleri (1986), García y Pulido (1994), García (1996), Porter (1999), Velasco, García y Díaz (2005), Pollock y Levinson (2011), Anderson-Levitt (2011 y 2012) y Van (2012).

clásicos como las antropologías del parentesco, de la religión, de la economía y de la política.

Sin embargo, hay quienes insisten en la necesidad de transversalizar y no de "encasillar" y compartamentalizar la antropología de la educación. Se mencionan principalmente dos razones: en primer lugar, los procesos educativos o socializadores de tipo intergeneracional son consustanciales a todos los ámbitos de las culturas humanas, por lo que en el parentesco, en la religión, en la economía, etcétera, se requiere una mirada antropológico-educativa para comprender cómo las nuevas generaciones negocian la transmisión y adquisición de conocimientos religiosos, económicos y de parentesco. Es por ello que se requiere una mirada no subdisciplinar, sino transversal de todos aquellos fenómenos culturales y grupales que implican una dimensión intergeneracional (García y Pulido1994, Pollock y Levinson 2011).

La segunda razón es de índole extra-disciplinaria o interdisciplinaria: los fenómenos educativos no solamente se estudian desde la antropología social, sino que hay todo un conjunto de ciencias de la educación que también generan miradas antropológicas hacia estos fenómenos de socialización y enculturación. Pollock y Levinson (2011) enfatizan por tanto el cruce constante entre la antropología de la educación, por un lado, y la teoría y práctica pedagógica, por otro lado:

> The anthropology of education sits at the crossroads of anthropology as a discipline, schooling as a professional field, and education as a perennial human endeavor. As anthropologists of education, we attempt to offer the insights and concepts of anthropology to educational theory and practice, and conversely, to enrich the discipline of anthropology by offering deep inquiry into educational processes (Pollock y Levinson 2011: 1).

Principales tendencias globales de la antropología de la educación

El surgimiento oficial de la antropología de la educación a nivel internacional se suele identificar con la creación al interior de la antropología académica estadounidense del *Council on Anthropology and Education* en 1968 (Anderson-Levitt 2012). Desde sus inicios, la antropología de la educación se caracteriza por integrar la investigación etnográfica y comparativa acerca de la adquisición intergeneracional de los mecanismos culturalmente específicos de interacción a través de procesos de socialización y enculturación con la teorización general alrededor de los conceptos de cultura e identidad (Porter 1999 citado en Dietz 2016: 73).

Tanto Anderson-Levitt (2012) como Van Zanten (2012) enfatizan el papel central que juegan, por una parte, la etnografía –su método por antonomasia, la observación participante– y, por otra parte, el concepto de cultura en la conformación de esta nueva antropología de la educación. A pesar de las diferencias que se pueden constar entra las tradiciones anglosajonas, continental-europeas y latinoamericanas, este binomio de etnografía y cultura genera un "sistema compartido de conceptos", como destaca Van Zanten:

> a shared mode of perceiving reality with an emphasis on local contexts and local meaning; a shared focus on certain themes, such as cultural integration, and on certain subjects, notably the analysis of ethnic minorities and excluded groups; and a shared normative system centered on values such as cultural relativism, social equality, and democratic interaction with informants (Van 2012: 317).

La orientación etnográfica, analítica y a menudo comparativa de la antropología de la educación contrasta con otro campo de conocimientos que surge aproximadamente en la misma época, pero con más fuerte peso en la Europa continental –particularmente en Alemania y Francia– que en el ámbito anglosajón: la antropología pedagógica, que emana de la confluencia entre la pedagogía y la filosofía. Esta rama, de orientación igualmente interdisciplinaria, estudia al ser humano en su "educabilidad" y en las implicaciones éticas y normativas que esta educabilidad tiene para las instituciones educativas (Castellote 1994).

Esta carga normativa de la antropología pedagógica constituye un parteaguas frente a la antropología de la educación. Mientras que la antropología pedagógica genera e implementa propuestas de tipo prescriptivo, la antropología de la educación –por lo menos en su vertiente hegemónica, desarrollada en el norte global– rehúye de la prescripción:

> Los estudios antropológicos referidos dialogan con fuentes filosóficas, discusiones políticas e ideológicas para entender los sentidos de la realidad que estudian, pero no buscan construir un discurso prescriptivo ni pretenden definir la estructura ideal de los contenidos y métodos de enseñanza, no evalúan las prácticas ni los resultados de los procesos educativos como es el caso de la pedagogía y la política educativa (Ayala 2020: 143).

Resulta llamativo y de cierta forma paradójico que –a pesar de estas divergencias interdisciplinarias– la propia antropología de la educación, nacida para estudiar procesos de educación a nivel global y comparativo, cada vez más se haya centrado en estudiar procesos específicamente de escolarización. En su estudio comparativo de las antropologías de la educación desarrolladas en

diferentes tradiciones nacionales, Anderson-Levitt (2012) destaca cómo cada vez más etnografías se centran en la institución escolar de cuño occidental: "more surprisingly, the anthropology or ethnography of education is defined largely as the study of schooling in most places, even though early anthropologies of education originated from an interest in learning in all kinds of settings" (Anderson-Levitt 2012: 16).

También Pollock y Levinson (2011) identifican una tensión cada vez más pronunciada entre la educación en términos generales, por un lado, y el estudio específico de la escolarización hegemónica, por otro lado. El propio equipo de Levinson ha contribuido de forma decisiva al estudio etnográfico de procesos de escolarización (Levinson, Foley y Holland 1996, Levinson *et al*. 2000). Ello probablemente refleje el poder que en los últimos dos siglos ha ido adquiriendo la institución escolar de origen europeo y occidental como un formato educativo que coloniza, desplaza y transforma sustancialmente otros procesos comunitarios y mundovivenciales de transmisión y adquisición de conocimientos culturales a escala global.

¿Qué caracteriza la antropología de la educación en México?

Una vez proporcionada esta breve visión panorámica de la antropología de la educación a nivel internacional, se caracterizará en lo siguiente: lo que define lo específico de las miradas antropológicas a los fenómenos educativos en México[3]. Precisamente porque –como mencionaba al inicio del presente texto– en este país siempre ha existido un vínculo muy estrecho entre antropología y educación; es importante reconocer que contamos con una larga tradición que podríamos denominar "antropología de la educación *avant la lettre*".

Como consecuencia, podemos distinguir para el caso mexicano tres fases de desarrollo de la antropología de la educación: 1) una antropología de la educación implícita y preinstitucionalizada; 2) una antropología indigenista institucionalizada gubernamentalmente y 3) una antropología de la educación explícita y académicamente desarrollada.

La primera fase de una antropología implícita se compone de estudios pioneros que inauguran no solamente el vínculo entre antropología y Estado, sino simultáneamente el vínculo entre antropología e indigenismo. Desde los escritos cuasi-etnográficos del equipo bilingüe de Bernardino de Sahagún,

3 Nos apoyamos en este apartado en los estados de conocimiento elaborados por Rockwell y González (2012 y 2016), Ayala (2020), Tirzo y Rebolledo (2021) así como en las revisiones bibliográficas incluidas en Dietz y Mateos (2013) y en Dietz y González Apodaca (2024).

conservados como el *Códice Florentino*, hasta las preocupaciones filológicas, etnográficas, etnohistóricas, pedagógicas e incluso eugenésicas de la Sociedad Indianista Mexicana de finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, se puede constatar una incipiente mirada antropológico-educativa en torno a lo que desde la independencia comienza a tematizarse como el "problema del indio":

> Quizá el acuerdo básico era el supuesto de que el indígena se encontraba en una situación de 'degeneración' o 'degradación' y que las causas de esa condición eran históricas y sociales; otro elemento común se refiere a la posibilidad de hacer algo para 'regenerar' al indio e incluirlo en el proceso civilizador y en la nación moderna (Calderón 2018: 53).

Después de la Revolución Mexicana, este "acuerdo básico" se vuelve política gubernamental. El denominado indigenismo recurre a la naciente antropología para desarrollar programas específicos para "mexicanizar al indio", como lo acuñó el presidente posrevolucionario Lázaro Cárdenas, lo cual inaugura la segunda fase, una antropología indigenista institucionalizada. Durante este periodo clásico del indigenismo integracionista, la antropología adquiere rango prácticamente de lo que podríamos llamar una "ciencia auxiliar del estado". Junto con la lingüística aplicada, el trabajo social y la agronomía, se generan estudios diagnósticos e implementaciones de proyectos desde los equipos multidisciplinarios que actúan localmente en los Centros Coordinadores Indigenistas.

En el ámbito específicamente escolar, la antropología indigenista y la lingüística aplicada contribuyen decisivamente –por lo menos en lo programático-discursivo– al tránsito gradual de una castellanización directa –fracasada– a una castellanización indirecta que parte de una así llamada "educación bilingüe", que es concebida como transitoria y sustractiva (Tirzo y Rebolledo 2021). El Proyecto Tarasco se vuelve programa piloto para muchas políticas educativas mexicanas y latinoamericanas que mantienen el objetivo de la homogeneización lingüística y cultural, pero que admiten que para ello se requiere de una escolarización inicial que recurre a la lengua materna originaria para de ahí transitar al castellano como lengua a imponer en todos los niveles del Sistema Educativo Nacional: "la educación bilingüe ha sido el problema, y también, la aspiración" (Tirzo y Rebolledo 2021: 12).

Estos primeros proyectos de educación bilingüe inauguran e institucionalizan la estrecha relación que persiste hasta la fecha entre la antropología y la llamada educación indígena en México; una relación tan estrecha que incluso los giros del indigenismo y las críticas a las políticas educativas indigenistas se gestan y articulan desde dentro de la propia antropología indigenista, que se institucionaliza como una antropología aplicada a la resolución de "problemas educativos" percibidos como cruciales desde las políticas públicas: "[…] la noción de lo educativo para

la antropología en nuestro país ha estado atravesada por el interés de contribuir a solucionar ciertas cuestiones nacionales como el "problema del indio", la desigualdad social o las consecuencias negativas de las políticas públicas" (Ayala 2020: 150).

La tercera fase se inicia a nivel macro con la profunda ruptura política del 68 mexicano y a nivel micro con la consolidación de una antropología social académica, que busca explícitamente mantener la distancia frente a una burocracia indigenista, pero que sigue comprometida con no solamente estudiar los problemas educativos de las regiones más excluidas y marginadas del país, sino con contribuir a generar alternativas a las políticas educativas impuestas "desde arriba". Como detallan Rockwell y González (2012 y 2016) es, sobre todo en los años ochenta y noventa, que se desarrolla consciente y explícitamente una antropología de la educación que desde la academia entra en diálogo tanto con los movimientos sociales, magisteriales y estudiantiles de la época, como con la investigación antropológico-educativa que se viene desarrollando en otros países del hemisferio.

Resumiendo, en México la antropología de la educación refleja una historia marcada por una triple impronta: su origen como antropología aplicada, su estrecha relación con el Estado-nación y su preferencia por temáticas indigenistas. A ello se suma la característica ya mencionada para gran parte de las antropologías de la educación de estudiar procesos educativos a partir de la centralidad de la institución escolar. A pesar de estas continuidades, como se detallará a continuación, actualmente presenciamos una diversificación de temáticas más allá del "problema del indio", una profundización teórico-conceptual más allá de la primacía de la aplicación y una ampliación de los métodos de investigación más allá de la etnografía escolar.

Diversificación temática más allá del indigenismo

En sus respectivos balances de la antropología de la educación mexicana, tanto Rockwell y González (2012 y 2016) como Tirzo y Rebolledo (2021) constatan no solamente un importante incremento en las investigaciones y publicaciones, sino también una considerable diversificación temática que se ha ido dando en las últimas dos o tres décadas. Una línea de investigación constante ha sido el interés por el estudio etnográfico de las culturas escolares en contextos de diversidad; la relación a menudo tensa y contradictoria entre culturas escolares y culturas comunitarias obligan a que los estudios ya no se centran únicamente en aspectos intrainstitucionales y que se contextualicen en los mundos de vida locales en los que se inserta la institución escolar exógena (Rockwell 2007, Jiménez 2009, Ayala 2020).

Estas tensiones entre culturas escolares y culturas comunitarias se convierten en el foco de análisis etnográficos e historiográficos que parten de los procesos locales y extraescolares de aprendizaje y adquisición de cultura (Paradise y De Haan 2009), procesos que a menudo entran en negociación implícita o en conflicto explícito con los saberes escolarizados. Los estudios de caso coordinados por Bertely (2006) así como por Calderón y Martínez (2012) ilustran esta tensa relación triangular entre escuela, estado y comunidad local.

Como documentan y resumen Rockwell y González (2012 y 2016) y Ayala (2020), a estas líneas de investigación se suman investigaciones micro etnográficas sobre interacciones en aulas, trabajos históricos, etnográficos y lingüísticos sobre lenguas originarias y literacidades así como estudios con enfoques explícitamente intergeneracionales centrados específicamente en las infancias o en las juventudes y ya no únicamente en contextos rurales o indígenas.

Surgen investigaciones pioneras, efectos de las migraciones rural-urbanas y de los procesos de urbanización en los procesos de socialización, enculturación y escolarización. Las migraciones indígenas conforman el punto de partida para generar antropologías de la educación urbanas como en los estudios de caso de Martínez (2008) y de Martínez y Vázquez (2020) en Puebla; de Barriga (2008) en la Ciudad de México así como de Martínez (2018) en Monterrey. En estrecha relación con la sociología de la educación, estos estudios antropológicos y etnográficos de infancias y juventudes urbanas y periurbanas comienzan a incluir a actores no indígenas, como en los pioneros trabajos de Saraví (2015) sobre desigualdades socioeconómicas y desigualdades escolares entre jóvenes que cursan la educación media superior en contextos urbanos.

Una línea de investigación constante que perdura desde la época indigenista y que se actualiza con las políticas educativas denominadas bilingües e interculturales, la conforman las investigaciones etnográficas, historiográficas y pedagógicas con el magisterio indígena, en particular, y con el "trabajo docente" (Rockwell y González 2016: 11), en general. Desde los inicios de la educación indígena, la antropología de la educación mexicana conjuga estas investigaciones con una participación protagónica en la formación docente, tanto en las universidades pedagógicas como en las escuelas normales (Tirzo y Rebolledo 2021).

Por último, las políticas gubernamentales de multiculturalismo e interculturalidad también son objeto de la antropología de la educación en México. El análisis crítico de los modelos educativos de atención a las diversidades que se imponen "desde arriba" (Dietz y Mateos Cortés 2011 y 2013) se complementa con investigaciones y trabajos colaborativos de proyectos de educación intercultural o comunitaria impulsados "desde abajo", por actores locales, organizaciones no-gubernamentales y movimientos indígenas (Bertely 2007, Sartorello, Ortelli y Gómez 2024).

Profundización teórico-conceptual

Esta tendencia a diversificar las temáticas que estudia la antropología de la educación mexicana en las últimas décadas coincide con un proceso de profundización, revisión e innovación conceptual que irradia al conjunto de las teorizaciones en antropología social y en las ciencias de la educación. Sobre todo cultura, identidad y lengua como conceptos clave de la antropología, han sido definidos y delimitados con mucho más rigor y detalle etnográfico a partir de las contribuciones antropológico-educativas (Tirzo y Rebolledo 2021). Diversas investigaciones insisten en la necesidad de distinguir entre los decires y los haceres, entre las perspectivas *emic* y *etic*, para evitar reproducir de manera acrítica los usos esencializantes, folklorizantes o simplificadores de los complejos procesos de identificaciones, hibridaciones y resignificaciones en los que se encuentran inmersas las comunidades e instituciones que estudiamos empíricamente y con las que colaboramos (Martínez 2014, Dietz 2016, Czarny y Briseño-Roa 2022).

En el periodo pos-indigenista a estos conceptos se suman las nociones de poder y de conflicto, así como de derechos indígenas (Bertely 2007, Rockwell y González 2012 y 2016). Superando paulatinamente nociones dicotómicas y simplificadoras de la diversidad de diversidades contemporáneas, la antropología de la educación destaca cómo la escuela tanto como la literacidad –ambos de origen exógeno y a menudo impuestos desde fuera– pueden ser apropiadas por actores locales en función de sus propios intereses identitarios y políticos. Como demuestran los estudios de Rockwell (2007) en Tlaxcala y de González (2004 y 2008) en Oaxaca, la capacidad de agencia colectiva y de apropiación local de la institución escolar depende de los procesos identitarios, políticos y de etnogénesis de larga duración que acompañan la institucionalización escolar. Con estos trabajos, la reciente antropología de la educación está impulsando asimismo conceptualizaciones teóricas más allá de lo estrictamente educativo o escolar, sobre todo redefiniendo lo que en la antropología política entendemos por el poder, el Estado-nación, la hegemonía y las relaciones entre Estado y sociedad en contextos de diversidad cultural.

Las identificaciones colectivas de los actores educativos locales están estrechamente relacionadas con sus saberes y con las pautas de transmisión intergeneracional de estos saberes y saberes-haceres. Varias investigaciones (Díaz 2001, Bertely 2006, Dietz, Mateos y Mendoza 2016, Mateos y Dietz 2023) analizan estas pautas de transmisión e intercambio de saberes tanto al interior de los contextos comunitarios como en relación con instituciones educativas. Esta relación a veces se articula como un incipiente diálogo de saberes, pero frecuentemente se trata de una relación monológica y jerárquica entre saberes académicos y comunitarios.

Particularmente desde la sociolingüística y la antropología lingüística aplicada a la educación se aporta conocimiento decisivo para desarrollar programas de educación

bilingüe que ya no impliquen la transición, la sustitución o el desplazamiento de una lengua minoritizada por la lengua hegemónica a nivel nacional. De León (2005) en sus trabajos sobre socialización lingüística en la infancia; Muñoz (2009) en sus aportaciones desde la reflexividad sociolingüística en la formación docente; Hamel *et al*. (2004) en su estudio colaborativo y longitudinario sobre educación bilingüe y Barriga (2011) sobre el desarrollo lingüístico en la escuela, generan nuevos conocimientos sobre la adquisición de lenguas, las mentes plurilingües y sus competencias subyacentes comunes e interlingües, así como las consecuencias de estos hallazgos para un currículo escolar bilingüe o plurilingüe.

Actualmente, por último, la antropología de la educación mexicana está nutriendo con estudios empíricos los debates teóricos y epistemológicos que en ciencias de la educación y en ciencias sociales se desarrollan en torno a la colonialidad, al giro decolonial y a la comunalidad en los procesos político-pedagógicos, procesos que en algunas regiones del país están transformando las relaciones entre pueblos originarios y Estado-nación (Dietz y González 2024).

Ampliación del canon metodológico

Al igual que en otros contextos, en México la etnografía rápidamente se convirtió en la "seña de identidad" de la antropología de la educación. Hasta la fecha los métodos etnográficos, en particular, y cualitativos, en general, predominan en las arriba mencionadas líneas de investigación. Con su ya clásico libro *Conociendo nuestras escuelas: un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*, Bertely (2000) ha logrado crear una escuela metodológica que va más allá de los límites disciplinarios, ya que varias generaciones de docentes también se han formado con este texto introductorio.

El "éxito" de la mirada etnográfica hacia fenómenos educativos y escolares seguramente reside en la capacidad que posee la etnografía para contrastar y compaginar perspectivas *emic* y *etic*, entrevistas semiestructuradas de los decires, frente a observaciones participantes de los haceres de los actores educativos:

> […] la antropología de la educación abona a la comprensión de cómo se construye el conocimiento social y culturalmente a partir de lo que los individuos hacen y dicen, a partir de la observación de las incongruencias, las contradicciones o las convergencias entre lo que la gente hace y lo que dice que hace o lo que dice pensar o saber sobre lo que hace o lo que otros hacen (Ayala 2020: 144).

Junto con la mirada sincrónica que proporciona la etnografía, la mirada diacrónica que aporta la historia de la educación ha sido de crucial importancia desde que se

instituyera una antropología de la educación de tipo académico y pos-indigenista. Gracias a los estudios historiográficos que ha generado Galván (1991) sobre la historia del magisterio, así como Galván y López (2008) específicamente sobre la historia de las maestras en la educación pública mexicana, el trabajo archivístico y documental es ampliamente reconocido como un necesario complemento para la etnografía.

Esta relación estrecha entre etnografía e historiografía la ha ejemplificado Rockwell tanto en sus trabajos monográficos (2007) como en sus orientaciones metodológicas (2009 y 2011). Recientemente, la monografía póstumamente publicada de Bertely (2019) sobre procesos de imposición, negociación y apropiación de la institución escolar por la comunidad zapoteca de Villa Hidalgo, Yalalag, en Oaxaca constituye una culminación de esta apuesta por integrar una perspectiva etnohistórica y diacrónica con una perspectiva etnográfica y sincrónica: su análisis de los procesos de escolarización en la comunidad de origen, de migración rural-urbana, de usos estratégicos de la literacidad adquirida, de etnogénesis y rearticulación identitaria en la diáspora a través de nuevos proyectos étnicos urbanos se obtiene mediante una "descripción densa" que la autora realiza recuperando las voces de los actores entrevistados, los testimonios documentales sistematizados, las observaciones propias y la reconstrucción retrospectiva de sus vivencias etnográficas.

A los métodos clásicos de la etnografía y de la historiografía se suman desde hace ya algunas décadas métodos narrativos y biográficos, que provienen de la historia oral y que se vienen aplicando tanto con docentes, como en el caso del ya mencionado trabajo de Galván y López (2008), como con estudiantes, en este caso mediante narraciones autobiográficas sobre sus experiencias escolares (Czarny 2008).

Otra fuente de inspiración e innovación metodológica proviene de la lingüística, de las ciencias de la comunicación y de la ciencia política. Surgen estudios que complementan los métodos etnográficos con el análisis del discurso, como la monografía de Mateos (2011) sobre la migración y resignificación de los discursos educativos interculturales entre Europa y Latinoamérica y la monografía de Huerta (2021) sobre las metáforas empleadas en los discursos de la educación superior intercultural.

Una última ampliación metodológica que me parece sumamente relevante y prometedora es la conjugación de perspectivas etnográficas con aportaciones provenientes de la investigación-acción participativa y de la educación popular de inspiración freiriana. La resultante etnografía colaborativa (Sartorello 2016a, Álvarez, Arribas y Dietz 2020, Tirzo y Rebolledo 2021) incorpora sistemáticamente la co-investigación, la co-teorización y la coautoría en el proceso antropológico-

educativo, aportando con ello nuevas perspectivas, nuevas jerarquías de relevancia, nuevas pautas de validación y nuevas prácticas de escritura etnográfica.

A partir de experiencias colaborativas con actores comunitarios, con instituciones educativas así como con movimientos magisteriales e indígenas surgen así metodologías horizontales y "experimentales" muy novedosas que, como en los casos de las "entrevistas comunitarias" (Briseño 2015), del "método inductivo intercultural" (Sartorello 2016b, Moreno 2019) y de la "etnografía doblemente reflexiva" (Dietz y Mateos 2022), impulsan procesos de descolonización metodológica que van más allá de la antropología de la educación y que comienzan a ser recibidas e incorporadas en otros ámbitos de las ciencias sociales mexicanas y latinoamericanas.

Hacia proyectos de investigación y colaboración de larga duración: los capítulos de esta sección

Teniendo en cuenta estas tendencias hacia la diversificación de las temáticas de investigación y de las y los actores de colaboración, así como hacia la ampliación de las metodologías y de los enfoques teóricos que viene generando la antropología de la educación en México, he seleccionado cuatro textos que brevemente presento a continuación. Estos textos no son –ni pueden ser– representativos del estado actual de la antropología de la educación mexicana, sino que ilustran formas emergentes de investigación y de colaboración que considero que profundizarán en nuestro conocimiento de los procesos educativos que estudiamos.

En concreto, se trata de estos cuatro trabajos: en primer lugar, Paola Ortelli y Stefano C. Sartorello (Universidad Iberoamericana, Ciudad de México) analizan de forma longitudinaria la evolución que han tomado las "Colaboraciones interculturales entre antropología y educación comunitaria indígena: Milpas Educativas para el Buen Vivir". Por su parte, en "El método inductivo intercultural y la auto-documentación de lenguas indígenas en el proyecto 'Leo y comprendo el mundo desde la milpa educativa'", Erica González Apodaca (CIESAS Pacífico Sur, Oaxaca) presenta y discute un nuevo enfoque interdisciplinario de trabajo con docentes de educación básica para estudiar el desplazamiento lingüístico a partir de la relación entre lengua, cultura y territorio. Posteriormente Gonzalo A. Saraví (CIESAS, Ciudad de México) amplía y profundiza su larga trayectoria de investigación con estudiantes de educación media superior para analizar aquí las "Tensiones entre pertenencia escolar y subjetividad en contextos urbanos: un tema de justicia social", destacando las consecuencias que la (no)pertenencia escolar tiene en las identificaciones estudiantiles en contextos de desigualdad. Por último, en el texto "Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana", Gunther Dietz y

Laura Selene Mateos Cortés (Universidad Veracruzana) repasan casi dos décadas de investigación colaborativa con actores –docentes, estudiantes y egresadas/os– de la educación superior intercultural veracruzana.

¿Cuáles son los aspectos novedosos que se vislumbran en cada una de estas aportaciones? En primer lugar, mientras que la "clásica" antropología de la educación se centraba preferencialmente en contextos de educación básica y particularmente en el subsistema denominado educación indígena, aquí reunimos textos que analizan procesos educativos que conjugan la formación docente con la educación comunitaria (el texto de Ortelli y Sartorello), la autodocumentación lingüística con la defensa del territorio (el texto de González), la educación media superior (el texto de Saraví) y la educación superior (el texto de Dietz y Mateos), todos ellos niveles escolares y ámbitos educativos escasamente estudiados desde la antropología de la educación y de la etnografía educativa.

En segundo lugar, los cuatro textos surgen de proyectos de investigación de larga duración que van más allá de los ciclos cada vez más breves y fragmentados a los que nos suelen seducir la académica neoliberal contemporánea y sus agencias financiadoras. Tanto Ortelli y Sartorello como González Apodaca participaron estrechamente con María Bertely Busquets en la conformación de uno de los proyectos colaborativos más importantes que se haya iniciado desde la antropología de la educación, el proyecto *Milpas educativas para el Buen Vivir*, que se basa en el ya mencionado "método inductivo intercultural" y que Ortelli y Sartorello sintetizan panorámicamente en su duración de ya más de dos décadas, mientras que González presenta y analiza en su actual proyecto cómo se aplica esta metodología al ámbito de la autodocumentación lingüística en contextos de conflictividad territorial. Por otro lado, Saraví parte de los resultados de un pionero proyecto de investigación que ha ido llevando a cabo en la educación media superior urbana en contextos de desigualdad y fragmentación social, aportando un estudio específico sobre la inclusión, la exclusión y la vivencia de (no)pertenencia escolar por parte de un estudiantado que vive la educación media superior como algo que atenta contra su identidad, su subjetividad y su percepción de las desigualdades económicas, sociales y también culturales. El proyecto de investigación InterSaberes que llevamos a cabo en colaboración con la Universidad Veracruzana Intercultural desde 2007, en constelaciones cambiantes de actores colaboradores, muestra los logros y los límites de la etnografía colaborativa en contextos de asimetrías institucionales y de vaivenes políticos, tan característicos de la educación superior mexicana.

Referencias bibliográficas

Álvarez Veinguer, Aurora, Arribas Lozano, Alberto y Dietz, Gunther (eds.). 2020. *Investigaciones en movimiento: etnografías colaborativas, feministas y decoloniales*. Buenos Aires: CLACSO.

Anderson-Levitt, Kathryn. 2012. "Anthropologies and Ethnographies of Education Worldwide". En: Kathryn Anderson-Levitt (ed), *Mapping Anthropologies of Education: a global guide to ethnographic studies of learning and schooling*, pp. 1-28. Oxford, New York: Berghahn.

_____. 2011. "World Anthropologies of Education". En: Bradley A.U. Levinson y Mica Pollock (eds.), *A Companion to the Anthropology of Education*. pp. 11-24. Oxford: Wiley-Blackwell.

Ayala Reyes, Susana. 2020. Antropología de la educación en México: trama interdisciplinar y urdimbre política. *Inter disciplina*. 8(22): 137-155.

Barriga Villanueva, Rebeca. 2008. Miradas a la interculturalidad: el caso de una escuela urbana con niños indígenas. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 13(39): 1229-1254.

Barriga Villanueva, Rebeca (ed.). 2011. *Mitos y realidades del desarrollo lingüístico en la escuela: una fotografía de los libros de español del enfoque comunicativo*. México: Colmex.

Bertely Busquets, María. 2019. *La división es nuestra fuerza: escuela, estado-nación y poder étnico en un pueblo migrante de Oaxaca*. México: CIESAS.

_____. 2007. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México. Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas: sistematización de la experiencia*. México: CIESAS-Pontificia Universidad Católica del Perú-Fundación Ford.

_____. 2000. *Conociendo nuestras escuelas: un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.

Bertely Busquets, María (coord.). 2006. *Historia, saberes indígenas y nuevas etnicidades en la escuela*. México: CIESAS.

Briseño Roa, Julieta. 2015. Entrevistas Comunitarias, la Recuperación del Conocimiento Comunitario desde la Escuela: el caso de las Secundarias Comunitarias Indígenas, Oaxaca, México. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*. 23(95): 1-20.

Calderón Mólgora, Marco A. 2018. *Educación rural, experimentos sociales y Estado en México: 1910-1933*. Zamora: ColMich.

Calderón Mólgora, Marco A. y Martínez Buenabad, Elizabeth M. (eds.). 2012. *Educación indígena, ciudadanía y Estado en México: siglo XX*. Zamora: ColMich-BUAP.

Camilleri, Carmel. 1986. *Cultural Anthropology and Education*. London: Kogan Page–UNESCO.

Castellote Herrero, Eulalia. 1994. Antropología y pedagogía. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. 49(2): 69-79.

Czarny, Gabriela. 2008. *Pasar por la escuela: indígenas y procesos de escolaridad en la Ciudad de México*. México: UPN.

Czarny, Gabriela y Briseño-Roa, Julieta. 2022. Dicotomías y emblematizaciones persistentes n la educación intercultural bilingüe: una lectura desde México. *Runa*. 43(1): 171-187.

De León, Lourdes. 2005. *La llegada del alma: lenguaje, infancia y socialización entre los Mayas de Zinacantán*. México: CIESAS-INAH.

Díaz Tepepa, María Guadalupe. 2001. *Técnica y tradición: etnografía de la escuela rural mexicana y de su contexto familiar y comunitario*. México: Plaza y Valdés.

Dietz, Gunther. 2016. *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*. México: FCE.

Dietz, Gunther y González Apodaca, Érica E. 2024. "Enfoques y debates teóricos y epistemológicos sobre interculturalidad y educación intercultural". En: Gunther Dietz (coord.), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: estado del conocimiento 2012-2021*. México: COMIE-IBERO [en prensa].

Dietz, Gunther y Mateos Cortés, Laura Selene. 2022. "Doubly Reflexive Ethnography and Collaborative Research". En: George Noblit (ed.), *Oxford Research Encyclopedia of Education*. New York: Oxford University Press.

_____. 2013. *Interculturalidad y educación intercultural en México: un análisis de los discursos nacionales e internacionales en su impacto en los modelos educativos mexicanos*. México: SEP-CGEIB.

_____. 2011. "Multiculturalism and Intercultural Education Facing the Anthropology of Education". En: Bradley A.U. Levinson y Mica Pollock (eds.), *A Companion to the Anthropology of Education*. pp. 495-516. Oxford: Wiley-Blackwell.

Dietz, Gunther, Mateos Cortés, Laura Selene y Mendoza Zuany, R. Guadalupe. 2016. ¿Saberes-haceres interculturales? Experiencias profesionales y comunitarias de egresados de la educación superior intercultural veracruzana. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 21(70): 809-835.

Galván Lafarga, Luz Elena. 1991. *Soledad compartida: una historia de maestros, 1908-1910*. México: CIESAS.

Galván Lafarga, Luz Elena y López Pérez, Oresta (coords.). 2008. *Entre imaginarios y utopías: historias de maestras*. México: UNAM-CIESAS-Colsan.

García Amilburu, María. 1996. *Aprendiendo a ser humanos: una antropología de la educación*. Pamplona: Universidad de Navarra.

García Castaño, F. Javier y Pulido Moyano, Rafael. A. 1994. *Antropología de la educación: el estudio de la transmisión-adquisición de cultura*. Madrid: Eudema.

Gearing, Frederi O. 1973 "Anthropology and Education". En: John J. Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology.* pp. 1223-1249. Chicago: Rand McNally.

González Apodaca, Érica E. 2008 *Los profesionistas indios en la educación intercultural. Etnicidad, intermediación y escuela en territorio mixe.* México: UAM Iztapalapa-Juan Pablos.

_____. 2004 *Significados escolares en un bachillerato mixe.* México: SEP-CGEIB.

Hamel, Rainer Enrique *et al.* 2004. ¿Qué hacemos con la castilla? La enseñanza del español como segunda lengua en un currículo intercultural bilingüe de educación indígena. *Revista Mexicana de Investigación Educativa.* 9 (20): 93-107.

Huerta Morales, María Guadalupe. 2021. *Discursos y metáforas interculturales: un estudio antropológico de la política educativa en una universidad intercultural.* Puebla: BUAP.

Jiménez Naranjo, Yolanda. 2009. *Cultura comunitaria y escuela intercultural: más allá de un contenido escolar.* México: SEP-CGEIB.

Levinson, Bradley A.U. *et al.* 2000. *Schooling the Symbolic Animal: social and cultural dimensions of education.* Lanham: Rowman-Littlefield.

Levinson, Bradley A.U., Foley, Douglas E. y Holland, Dorothy C. 1996. *The Cultural Production of the Educated Person: critical ethnographies of schooling and local practice.* Albany: SUNY Press.

Martínez Buenabad, Elizabeth. 2008. "Análisis de las relaciones interétnicas: niños indígenas migrantes desde una escuela periférica de la ciudad de Puebla". Tesis de doctorado. Antropología. CIESAS. México.

Martínez Buenabad, Elizabeth (coord.). 2014. Repensar la educación desde la antropología: sujetos, contextos y procesos. Puebla: BUAP.

Martínez Buenabad, Elizabeth y Vázquez Ahumada, María Andrea. 2020. Importancia de la etnografía educativa en contextos multiculturales: niñez indígena migrante en la ciudad de Puebla, México. *Cuaderno De Letras.* 36: 197-221.

Martínez Canales, Luis Alejandro. 2018. *"Profes bilingües" en escuelas primarias del área metropolitana de Monterrey.* México: CIESAS.

Mateos Cortés, Laura Selene. 2011. *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México.* Quito: Abya Yala.

Mateos Cortés, Laura Selene y Dietz, Gunther. 2023. "Indigenous Youth in Intercultural Universities: New Sites of Knowledge Production and Leadership Training in Mexico and Latin America". En: Katharina Ruckstuhl *et al.* (eds.), *The Routledge Handbook of Indigenous Development.* pp. 458-478. New York: Routledge.

Moreno Medrano, Luz María y Corral Guillé, Gustavo. 2019. Metodologías inductivas interculturales para una pedagogía decolonial. *Sinéctica.* 52: 1-18.

Muñoz Cruz, Héctor. 2009. *Reflexividad sociolingüística de hablantes de lenguas indígenas: concepciones y cambio sociocultural*. México: UAM Iztapalapa.

Paradise, Ruth y De Haan, Mariette. 2009. Responsibility and Reciprocity: social organization of Mazahua learning practices. *Anthropology and Education Quarterly*. 42(2): 187-204.

Podestá, Rossana. 2007. *Encuentro de miradas: el territorio visto por diversos autores*. México: SEP-CGEIB.

Pollock, Mica y Levinson, Bradley A.U. 2011. "Introduction". En: Levinson, Bradley A.U. Levinson y Mica Pollock (eds.), *A Companion to the Anthropology of Education*. pp. 1-8. Oxford: Wiley-Blackwell.

Porter Poole, Fitz John. 1999. "Socialization, Enculturation and the Development of Personal Identity". En: Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopaedia of Anthropology: humanity, culture and social life*. pp. 831-857. London: Routledge.

Rockwell, Elsie. 2011. "Recovering History in the Anthropology of Education". En: Bradley A.U. Levinson y Mica Pollock (eds.), *A Companion to the Anthropology of Education*. pp. 65-80. Oxford: Wiley-Blackwell.

_____. 2009. *La experiencia etnográfica: historia y cultura en los procesos educativos*. Buenos Aires: Paidós.

_____. 2007. *Hacer escuela, hacer estado: la educación posrevolucionaria vista desde Tlaxcala*. México: ColMich-CIESAS-CINVESTAV-IPN.

Rockwell, Elsie y González Apodaca, Erica. 2016. Antropología de los procesos educativos en México 1995-2009. *Cuadernos del Sur* 21: 6-30.

_____. 2012. "Anthropological Research on Educational Processes in Mexico". En: Kathryn Anderson-Levitt (ed), *Mapping Anthropologies of Education: a global guide to ethnographic studies of learning and schooling*. pp. 71-92. Oxford: Berghahn.

Saraví, Gonzalo A. 2015. *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. México: FLACSO-CIESAS.

Sartorello, Stefano C. 2016a. *La co-teorización intercultural de un modelo educativo en Chiapas, México*. Quito: Abya Yala.

_____. 2016b. Política, epistemología y pedagogía: el método inductivo intercultural en una escuela tseltal de Chiapas, México. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*. XIV(1): 121-143.

Sartorello, Stefano C., Ortelli, Paola y Gómez Álvarez, Marcela. 2024. "Educación comunitaria, autonomía educativa y resistencias indígenas". En: Gunther Dietz (coord.), *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: estado del conocimiento 2012-2021*. México: OMIE-IBERO [en prensa].

Tirzo Gómez, Jorge y Rebolledo, Nicanor. 2021. Presentación del dosier "Antropología mexicana y educación indígena: enfoques y perspectivas". *Punto CU Norte*. 13: 9-19.

Van Zanten, Agnes. 2012. "Ethnography of Education Around the World". En: Kathryn Anderson-Levitt (ed), *Mapping Anthropologies of Education: a global guide to ethnographic studies of learning and schooling*. pp. 303-318. Oxford: Berghahn.

Velasco, Honorio M., García Castaño, F. Javier y Díaz de Rada, Ángel (eds.). 2005. *Lecturas de antropología para educadores: el ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*. Madrid: Trotta.

Velasco Orozco, Juan Jesús y Reyes Montes, Laura. 2011. Antropología y educación: notas para una identificación de algunas de sus relaciones. *Contribuciones desde Coatepec*. 21: 59-83.

Colaboraciones interculturales entre antropología y educación comunitaria indígena: Milpas Educativas para el Buen Vivir

Paola Ortelli y Stefano Sartorello[1]

Introducción

La experiencia de "Milpas Educativas para el Buen Vivir", nombre con el cual se identifica actualmente un proyecto educativo en constante desarrollo impulsado por un centenar de maestras y maestros de once pueblos originarios de los estados de Chiapas, Puebla, Michoacán y Oaxaca (México) reunidos en la Red de Educación Inductiva e Intercultural (REDIIN AC) y por acompañantes académicos no indígenas, es el resultado de un proceso colaborativo intercultural entre antropología y educación comunitaria indígena[2] que tiene más de veinte años de duración.

Inició a finales del siglo XX a partir del encuentro, el diálogo y la colaboración, nunca armónica ni horizontal, sino siempre atravesada por tensiones, conflictos y negociaciones, como es normal cuando estamos en presencia de relaciones interculturales marcadas por relaciones asimétricas de poder (Gasché 2008a), entre una organización indígena independiente, la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM AC) y un grupo de antropólogos sociales e

1 Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

2 En el estado del arte del Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE) publicado en el año de 2013, se define la educación comunitaria indígena señalando que se trata de: "[…] propuestas e iniciativas educativas, escolarizadas o no, que surgen en contextos etnopolíticos locales y regionales, articuladas a las luchas sociales de organizaciones y comunidades indígenas por la reivindicación de sus derechos colectivos. Tienen en común ser formulados como proyectos étnicos con base social y comunitaria, con la participación activa de actores indígenas y no indígenas, y posicionarse como ejercicio de derechos, respaldado por instrumentos jurídicos internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas" (González y Rojas 2013: 383).

investigadores dedicados al estudio de los fenómenos educativos coordinado por María Bertely Busquets (†) del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de la Ciudad de México.

Antecedentes

La UNEM nació en Chiapas en el marco del resurgimiento indígena detonado por el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), cuyo grito de denuncia e indignación, "¡Nunca más un México sin nosotros!", había vuelto a posicionar en la agenda política nacional el tema de las relaciones entre pueblos indígenas y Estado-nación. Fue a mediados de 1995 cuando un centenar educadores comunitarios mayas tzeltales, tzotziles y ch'oles de los Altos, Selva y Norte de Chiapas, que habían sido comisionados por las asambleas de sus comunidades para hacerse cargo de las escuelas primarias de las cuales habían expulsado a los maestros oficiales, tuvieron la iniciativa de conformar una asociación civil entre cuyos objetivos destacaba:

> Implementar una profunda reforma del proceso educativo básico para una educación intercultural bilingüe comunitaria bajo control de las comunidades indígenas de Chiapas que combine el estudio con el trabajo, vincule la teoría con la práctica, la escuela con la vida y la enseñanza con la producción (UNEM 2009: 35).

A mediados de 1996, o sea pocos meses después de la firma de los Acuerdos de San Andrés sucesivamente incumplidos por el Gobierno Federal Mexicano, la UNEM comenzó a desarrollar de forma independiente una propuesta educativa alternativa caracterizada por el trabajo afuera del aula en espacios socio-productivos del territorio comunitario en la cual se ponían en el centro de los procesos de enseñanza y aprendizaje la lengua, el conocimiento, las formas de vida y las cosmovisiones indígenas. La educación comunitaria indígena impulsada por la UNEM fue, desde el inicio hasta la fecha, parte de un proyecto etnopolítico inspirado en los ideales zapatistas; sin embargo, esta organización no compartió la decisión del EZLN de romper el diálogo con el Estado mexicano y, a lo largo de toda su trayectoria, siguió buscando interlocución y asesoría con diferentes instancias públicas, universidades y centros de investigación, así como con ONGs y asociaciones civiles a las que acudió para formar como maestros a sus integrantes y cumplir con el mandato comunitario. Ello provocó un distanciamiento político con el entonces naciente Sistema Educativo Autónomo Zapatista de Liberación Nacional (SERAZLN) (Baronnet 2015), lo que no impidió constantes diálogos y fructíferas colaboraciones con algunos promotores educativos autónomos que participaron en varios proyectos de la UNEM (Sartorello 2015 y 2016), contribuyendo a consolidar la dimensión política de su propuesta educativa.

Entre los años de 1997 y 2000, los educadores comunitarios de la UNEM consolidaron su formación en lo que se denominó Bachillerato Pedagógico Comunitario para la Formación de Docentes de Educación Primaria Bilingüe Intercultural, impartido en modalidad semiabierta en el CIESAS Sureste con la participación de antropólogos, lingüistas, educadores populares, especialistas en educación bilingüe, agroecología, derechos humanos, activistas sociales, entre otros. La formación recibida permitió consolidar el trabajo educativo que sus integrantes habían iniciado de manera autónoma a partir de las pedagogías indígenas practicadas en la vida comunitaria, sembrando las semillas de lo que se convertirá en una propuesta educativa intercultural y bilingüe generada "desde abajo y desde dentro" (Bertely 2009: 5), o sea, a partir de la ontología, epistemología y pedagogía, propias de las colectividades indígenas. Sin embargo, a pesar de las gestiones realizadas por el CIESAS y la UNEM ante la recién creada Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe (CGEIB) de la Secretaría de Educación Pública (SEP), no se logró el reconocimiento oficial de los estudios realizados, lo que causó la salida de buena parte de sus miembros.

Fue en esa coyuntura cuando, gracias a la invitación de Ronald Nigh del CIESAS Sureste, se produjo el encuentro entre la UNEM y María Bertely del CIESAS de la Ciudad de México, quien desde entonces y hasta su lamentable fallecimiento en febrero del año de 2019, fue su principal asesora y acompañante académica, coordinando importantes proyectos educativos que favorecieron su posicionamiento como una de las organizaciones educativas indígenas independientes más activas e innovadoras en el panorama educativo mexicano y latinoamericano (Bertely 2006, 2007, 2009, 2012 y REDIIN 2019).

Bertely formaba parte de una generación de investigadoras sociales que encontraron en el zapatismo una perspectiva política crítica a partir de la cual resignificar su quehacer académico como antropóloga de la educación, lo que la condujo a moverse paulatina pero progresivamente hacia enfoques cada vez más dialógicos, colaborativos, comprometidos y activistas; ello no implicó renunciar al diálogo con las instancia educativas oficiales para aprovechar las grietas y los intersticios que se habían abierto con la creación de la CGEIB-SEP y tratar de incidir, desde abajo, en los procesos de interculturalización del sistema educativo mexicano. Como manifestó en más de una ocasión, ella se asumía "mandatada por las comunidades indígenas" (comunicación personal) en cuanto máxima autoridad política y moral a la que se debía su trabajo académico en campo educativo; y fue desde este posicionamiento político, comprometido y militante, jurídicamente amparado en los derechos políticos, sociales, económicos y educativos de los pueblos indígenas plasmados en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en los Acuerdos de San Andrés desde donde, a lo largo de dos décadas, Bertely impulsó un importante trabajo político-educativo en el campo de la educación

intercultural bilingüe en estrecha colaboración con la UNEM y en diálogo crítico con las instancias educativas oficiales. Como ella misma señaló:

> […] la construcción de puentes entre los pueblos indígenas y las instituciones oficiales puede convertirse en una oportunidad para garantizar la participación activa de los pueblos indígenas –como derecho– en la administración, el diseño y la operación de opciones educativas que aseguren […] una educación intercultural y bilingüe no sólo de calidad, sino pertinente en términos socioculturales (Bertely 2009: 5).

Ha sido precisamente esta búsqueda de pertinencia y relevancia sociocultural la que ha motivado y empujado los proyectos educativos desarrollados en colaboración entre la UNEM y el grupo de académicos coordinados por Bertely a partir de los primeros años del siglo XXI. Y fue en el primer proyecto realizado entre 2001 y 2004 bajo su coordinación cuando la UNEM empezó a colaborar con Jorge Gasché para generar la primera edición de las *Tarjetas de Autoaprendizaje Interculturales Bilingües* (Bertely 2006), materiales educativos elaborados en español, tzeltal, tzotzil y ch'ol para promover procesos de educación intercultural bilingüe en escuelas primarias de educación indígena de los Altos, Selva y Región Norte de Chiapas. En este proceso, los educadores comunitarios comenzaron a apropiarse del Método Inductivo Intercultural (MII), enfoque crítico y decolonial centrado en la perspectiva del conflicto intercultural originalmente creado en la década de los noventa del siglo XX por Gasché (2008a y 2008b) y sus colaboradoras (Martínez 2008, Gallegos 2008) en el Programa de Formación de Maestros Indígenas Especializados en Educación Intercultural Bilingüe (FORMABIAP) de la Asociación Interétnica para el Desarrollo de la Amazonía Peruana (AIDESEP).

Como veremos más adelante, el progresivo proceso de apropiación crítica del MII por parte de los integrantes de la UNEM permitió contextualizar y adaptar a las realidades de los pueblos indígenas mexicanos que habitan en regiones de Chiapas, Puebla, Michoacán, Oaxaca e Yucatán un "conjunto de conceptos genéricos articulados entre sí que usamos en las clases para referirnos a las vivencias y los conocimientos de los alumnos indígenas" (Gasché 2009: 29), originalmente pensado para un contexto socioterritorial distinto como es la región amazónica. Ello fue posible porque, pese a las diferencias que los caracterizan, "los rasgos socioculturales genéricos de los pueblos indígenas amazónicos eran los mismos o, por lo menos, parecidos a los de las sociedades indígenas mexicanas" (Gasché 2009: 30) y estos pueblos comparten principios ontológicos, epistémicos y pedagógicos relacionados con la integración entre sociedad y naturaleza, que han facilitado la intercomprensión y el interaprendizaje entre sus respectivas concepciones de la educación y de la interculturalidad.

En este sentido, no es de menor importancia destacar que un importante punto de convergencia entre la propuesta educativa de Gasché y la de la UNEM fue sin lugar a dudas el énfasis en la dimensión conflictiva de la interculturalidad que contrastaba con el enfoque utópico-angelical y neoindigenista impulsado desde instancias oficiales como la CGEIB-SEP que, si bien a nivel discursivo hablaba de reconocer las propuestas educativas generadas por las organizaciones indígenas independientes, en la experiencia concreta de la UNEM había mostrado poca voluntad política para promover ante la SEP la validación oficial de sus estudios en el Bachillerato Pedagógico arriba mencionado y, posteriormente, para reconocer el Modelo Curricular para la Educación Intercultural Bilingüe (UNEM 2009) del cual se hablará más adelante. En palabras de Gasché, el conflicto intercultural entre sociedades indígenas y sociedad nacional está caracterizado por históricas relaciones coloniales de dominación-sumisión en detrimento de las primeras, por lo que:

> […] no podemos pensar la interculturalidad sin la dominación-sumisión. Hablar de interculturalidad como una relación horizontal, no es más que un eufemismo para disfrazar relaciones verticales. La interculturalidad no es algo que hay que crear en el futuro […] la interculturalidad existe ahora y ha existido en América Latina desde la conquista. Pero la dominación/sumisión imprime a la relación intercultural, por un lado, condiciones económicas, sociales, políticas y legales, y por el otro, disposiciones, actitudes y valores asimétricos, desiguales pero complementarios y que en su complementariedad se reiteran y se refuerzan diariamente a través de las conductas rutinarias, esquemáticas entre sujetos dominantes y sujetos sumisos (Gasché 2008b: 373-374).

Este planteamiento resonaba familiar en las mentes de los educadores de la UNEM que compartían esta visión crítica hacia las propuestas interculturales oficiales del Estado mexicano, tachándolas de neoliberales y neoindigenistas por ser diseñadas desde las oficinas de la Ciudad de México sin la participación efectiva de las organizaciones indígenas independientes. Lo anterior es un reflejo de la postura política crítica que sustenta la propuesta educativa de la UNEM (2009) que se fundamenta:

> […] en una postura fuertemente crítica del neoliberalismo hegemónico que menosprecia al indígena, sus lenguas, culturas y valores, y promueve una sociedad capitalista centrada en el individualismo y en la competencia bajo las reglas del "libre" mercado, en la distribución y consumo desigual de la riqueza, en el ejercicio del poder egoísta y de la dominación objetiva y subjetiva de los pueblos indígenas. Frente a este modelo societal neoliberal, nosotros proponemos trabajar en la construcción de un modelo social alterno centrado en los valores positivos que caracterizan

> a las sociedades indígenas, como son la cooperación y la solidaridad comunal, distributiva y laboral. Una sociedad que, contrariamente a la hegemónica, reconoce a la tierra como madre, fuente de vida que hay que amar y respetar para que siga alimentándonos y protegiéndonos, y no como mero recurso al servicio de los hombres y el mercado (Bertely 2009: 54).

Propósito de este escrito

Ahora bien, remitiendo a otros textos citados en las referencias en los que se analizan detalladamente las características de diferentes proyectos educativos realizados por la UNEM, en colaboración intercultural con un grupo de antropólogos educativos e investigadores sociales que Bertely y Gasché seleccionaron de forma cuidadosa, en este texto nos interesa centrar nuestra atención sobre un aspecto que no ha sido previamente analizado en la amplia literatura existente sobre la UNEM y el MII. Nos referimos a la gestación y progresiva consolidación de los pilares políticos, epistémicos, filosóficos y pedagógicos que hoy en día sostienen la propuesta de las Milpas Educativas para el Buen vivir y que, como veremos, son el resultado de los diálogos, acuerdos, conflictos, tensiones y negociaciones entre:

a) La UNEM y su propuesta político-educativa comunitaria indígena.

b) María Bertely y un grupo por ella coordinado de antropólogos educativos comprometidos con una perspectiva epistemológica crítica, colaborativa y descolonizadora de la interculturalidad.

c) Jorge Gasché y su pedagogía inductiva e intercultural.

Sin pretender generalizar y menos idealizar una experiencia de colaboración única que se generó y desarrolló en un contexto social, geopolítico e histórico específico, nos parece que las imbricaciones y tesituras de ella resultantes dan cuenta de algunos de los principales encuentros entre educación comunitaria indígena, antropología educativa y educación intercultural que caracterizaron las primeras dos décadas del siglo XX en México y, en parte, en Latinoamérica.

Para dar cuenta de ello, vamos a enfocar nuestros análisis en tres materiales educativos emblemáticos que, en nuestra consideración, permiten dar cuenta de la gestación, desarrollo y maduración de los pilares arriba señalados en este proceso colaborativo:

1. El cuadernillo “Los hombres y las mujeres del maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo” (Bertely 2007).

2. El "Modelo curricular de educación intercultural bilingüe de la UNEM" (UNEM 2009).

3. El libro "Milpas Educativas para el Buen Vivir: Nuestra cosecha" (REDIIN 2019).

Los hombres y las mujeres del maíz

Resultado de la participación de la UNEM, Bertely, Gasché y otros colaboradores (entre los cuales quienes escriben el presente) en el proyecto "Educación ciudadana intercultural para los pueblos indígenas de América Latina en contextos de pobreza" que se realizó entre 2004 y 2007 bajo la coordinación a nivel latinoamericano de Luís Enrique López de la Universidad Católica del Perú y, en el caso de México, de Bertely desde el CIESAS, el cuadernillo es posiblemente el más político de los materiales educativos derivado de dicha colaboración intercultural.

Pensado como un recurso para propiciar una educación ética y ciudadana intercultural en escuelas de nivel secundario y medio superior[3], así como en contextos educativos comunitarios con niños, jóvenes y adultos, este material promueve procesos de alfabetización ética, jurídica y territorial construidos desde perspectivas ontológicas y epistémicas indígenas. A lo largo del libro, los educadores comunitarios de la UNEM comparan y contrastan las formas comunitarias de vida de sus comunidades inspiradas en una perspectiva ecocéntrica y caracterizadas por una profunda integración entre seres humanos y seres de la naturaleza, con las de la sociedad urbana capitalista caracterizadas por el antropocentrismo y el consumismo capitalista.

Asimismo, al mostrar cómo se relacionan sus usos y costumbres en cuanto marcos legales propios que regulan la vida social en sus comunidades con el derecho positivo plasmado en diferentes instrumentos jurídicos nacionales e internacionales, dan cuenta de una interesante apropiación contextual y situacional del derecho positivo desde una perspectiva sociocultural y legal propia. Es así como, desde una perspectiva ontológica y epistémica propia, elaboran relatos, dibujos, mapas vivos y cuadros comparativos a partir de los cuales se detonan actividades didácticas que invitan a los diferentes pueblos y personas del mundo hacia quienes está dirigido este material a conocer:

> […] cómo resolvemos nuestros problemas y diferencias internas, obedeciendo a nuestra propia filosofía y manera de pensar el mundo, cuáles son nuestros valores y cómo los vivimos cotidianamente, y cómo

3 En el ciclo escolar 2008-2009, el Cuadernillo fue seleccionado por la SEP para integrarse a las bibliotecas escolares y del aula de todas las escuelas secundarias a nivel nacional.

> enfrentamos los retos para hacer valer los convenios, los acuerdos y las leyes que defienden nuestros derechos como indígenas, como mexicanos y como seres humanos (Bertely 2007: 14).

A través de relatos comunitarios elaborados conjuntamente con comuneras y comuneros de sus localidades en las lenguas tzeltal, tzotzil y ch'ol –y posteriormente traducidos en español– en los que se narran experiencias concretas vividas en sus localidades, así como por medio de dibujos y mapas vivos en los que se ilustran diferentes situaciones de la vida comunitaria relacionadas con estos relatos, en el Cuadernillo los educadores de la UNEM establecen un diálogo ontológico, epistémico y de saberes entre las formas de ciudadanía indígena encarnadas en la praxis política y social de sus comunidades y el derecho positivo plasmado en el Convenio 169 de la OIT, los Acuerdos de San Andrés, la Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y la Convención sobre los derechos del niño. Este diálogo interlegal e intercultural les permite generar reflexiones y cuestionamientos tanto hacia adentro de las propias comunidades indígenas como hacia la saciedad urbana hegemónica y sentar las bases para la generación de un proyecto educativo y ciudadano alterno pensado para todos, indígenas y no indígenas. En sus palabras:

> Con ello queremos sembrar una semilla que germine desde la escuela… una nueva cultura ética y ciudadana para todos que, al crecer y convertirse en planta, sostenga un proyecto de sociedad opuesto al dominante y que, además, nos deje como cosecha el ejercicio pleno y cotidiano de los derechos no solo de nuestros pueblos, sino de la sociedad no indígena que padece también los efectos de mal gobierno (Bertely 2007: 16).

Es menester destacar que, con el fin de explicitar las normas, principios y valores que caracterizan la convivencia social en las colectividades indígenas, en este material educativo se exploraron dispositivos epistémicos propios –como el mapa vivo– acordes a las formas experienciales y praxeológicas de generar conocimiento, de concebir la vida en sociedad y de ejercer: "Una ciudanía activa y solidaria al interior de un Estado nacional debilitado y una sociedad global en la que las propuestas localmente sembradas puedan intervenir en el destino del planeta" (Bertely 2009: 22).

El primer paso para elaborar los relatos fue conversar con autoridades tradicionales, ancianos, comuneros y padres de familia en las milpas, caminos y otros espacios de vida y trabajo de las comunidades, lo que permitió que los educadores de la UNEM identificaran "temas importantes que tenían que ver con nuestro territorio, con nuestras formas de organización interna y de gobierno, y con la vida de las familias y de las personas" (Bertely 2007: 18).

Posteriormente, junto a las niñas y niños de las escuelas comunitarias en las que trabajaban, dialogaron, reflexionaron e investigaron sobre los temas identificados, entre los cuales destacan: "el cuidado de nuestro territorio, la importancia de los ojos de agua, la contaminación de nuestros ríos, la parcelación del ejido, los incendios forestales, la asamblea ejidal y la organización de la fiesta patronal" (Bertely 2007: 20).

Investigar no consistió solamente en preguntar y hacer entrevistas, sino que, nuevamente de acuerdo con una aproximación epistémica propia, implicó vivenciar y participar en diversas actividades comunitarias y situaciones de la vida real relacionadas con estos temas, conversando y dialogando en sus lenguas maternas con las y los comuneros para aproximarse, desde una perspectiva *emic*, a las problemáticas relacionadas con cada tema y alcanzar así una comprensión profunda de los principios sociales y valores comunitarios con base en los cuales las y los comuneros buscaban resolverlas.

Para sistematizar lo aprendido, en colaboración con las y los niños y algunos comuneros y comuneras, se realizaron dibujos ilustrativos de las diferentes situaciones vividas, así como mapas vivos del territorio comunitario en donde se representaron las situaciones y las problemáticas vivenciadas, plasmando algunos elementos simbólicos que permitían evocarlas para después reflexionarlas colectivamente. Posteriormente, se elaboraron relatos orales en lenguas mayas en los que se narran historias reales relacionadas con los temas y problemáticas identificadas que permiten a los lectores explicitar los principios sociales y valores positivos a partir de los cuales las personas de las comunidades actúan para solucionarlas.

A través del análisis y la reflexión colectiva de situaciones reales, acontecidas en la vida de la colectividad que están guardadas en la memoria comunitaria y que fueron plasmadas en los mapas vivos y en los relatos, se propicia la identificación de principios políticos y legales comunitarios y se explicitan los valores positivos que organizan y regulan la convivencia social en estas colectividades indígenas. Estos son comparados y contrastados con los derechos sancionados en los instrumentos jurídicos arriba mencionados, lo que permite generar una apropiación contextualizada y situacional del derecho nacional e internacional que, como señaló acertadamente Bertely, se realizó "desde abajo y desde dentro" (Bertely 2009: 5), o sea, a partir de una perspectiva ontológica y jurídica indígena y comunitaria caracterizada por "experiencias de investigación vivenciales, profundas y descolonizadoras que supusieron el desarrollo de prácticas de colaboración e interaprendizaje" (Bertely 2009: 16).

Fue justamente desde un horizonte societal y epistémico propio como en el Cuadernillo los integrantes de la UNEM y las y los comuneros con quienes establecieron diálogos y conversaciones, formalizaron principios políticos y jurídicos

propios y se apropian críticamente de normas y recursos jurídicos nacionales e internacionales que refrendan sus derechos sociales, políticos y educativos. Pero eso no es todo, sino que a partir de una lectura crítica y, en algunas ocasiones autocrítica, formularon cuestionamientos también hacia formas comunitarias de convivencia social, política y religiosa transformadas por el contacto intercultural con el mundo mestizo y, sobre todo, hacia las formas de ejercer la ciudadanía y concebir la democracia en la sociedad dominante, interpelando al lector no indígena a partir de un posicionamiento ontológico, político y jurídico propio situado en el horizonte social indígena para: "[…] sembrar una cultura ética y política desde abajo, así como una democracia activa y solidaria distinta a la democracia electoral que corrompe a los individuos que dicen representarnos" (Bertely 2007: 30).

Veamos algunos ejemplos de lo anterior apoyándonos inicialmente en el relato intitulado "La vida de nuestro territorio". En este, el educador ch'ol Francisco Arcos Vázquez recopila un acontecimiento sucedido en su comunidad, cuando un niño que regresaba del frijolar junto con su padre se perdió en el campo y nadie logró encontrarlo por varios días, hasta que el padre desesperado fue a consultar a una sabia que tiene la capacidad de dialogar con los seres de la naturaleza, quien explicó que el problema era que: "El padre del niño es desobediente […] se burla de las fiestas en las cuevas, en los ojos de agua y no comparte la cosecha en la fiesta, ni con sus parientes" (Bertely 2007: 58).

En este relato, la mezquindad y el egoísmo del padre del niño así como la falta de respeto hacia la naturaleza y la no observancia de las costumbres comunitarias, son las causantes de la desaparición del niño que queda atrapado en el monte, preso por los dueños de naturaleza; solamente después de que el padre se arrepiente, pide perdón ante el Señor de Tila –en cuanto representación sincrética de los espíritus de la naturaleza– y se compromete a respetar las celebraciones rituales y a participar activamente en las fiestas comunitarias, el niño regresa a su casa sano y salvo.

El análisis colectivo realizado con las y los comuneros de este acontecimiento permitió que el educador ch'ol explicitara una serie de principios sociales y valores éticos propios de su cosmovisión que dan cuenta de cómo, en esta sociedad, los seres humanos viven en profunda integración con la naturaleza y con los seres espirituales que la habitan, lo que implica realizar una serie de prácticas rituales y ceremoniales que tienen que ver con el cuidado de la vida del territorio y de los diferentes seres humanos, animales y espirituales que lo habitan: "Nosotros los ch'oles tenemos nuestra propia manera de cuidar, respetar y relacionarnos con la tierra, el agua, las cuevas, el aire, el bosque, los animales, los cerros y los seres que los cuidan porque el territorio es parte de nuestra vida" (Bertely 2007: 56).

Es desde este posicionamiento ontológico que, en las páginas siguientes, el educador de la UNEM se dirige a un hipotético lector no indígena y urbanita del Cuadernillo interpelándolo con las siguientes preguntas:

> Y tú, que vives en la ciudad ¿cómo cuidas la naturaleza que te da la vida? ¿Te has puesto a pensar cómo serían los bosques si no estuviéramos los pueblos indígenas viviendo en ellos? ¿Has asistido a alguna fiesta en los ojos de agua o en los cerros? ¿Será lo mismo respetar o explotar a nuestra madre naturaleza? (Bertely 2007: 63).

Estos cuestionamientos hacia la sociedad urbana son los que anteceden el análisis crítico de los derechos para la salvaguarda del territorio y de las prácticas sociales y rituales de los pueblos indígenas sancionados en los instrumentos jurídicos arriba mencionados. De esta manera se identifican normas y principios jurídicos que, analizadas desde la realidad cotidiana de las comunidades y los procesos de dominación que padecen por parte de la sociedad hegemónica, más que como derechos positivos, suenan como palabras vacías. Ello conduce a la formulación de nuevas preguntas y nuevas interpelaciones, esta vez dirigidas a los integrantes de las sociedades indígenas en las que se reflexiona sobre la manera de promover una ciudadanía activa y la defensa de formas de vida propias. A continuación, reportamos algunas que nos parecen particularmente relevantes por su potencial de detonar una reflexión autocrítica intracultural que impacte en las prácticas sociales de las mismas comunidades:

> ¿Qué esperamos del gobierno y cuáles son nuestras propias responsabilidades para seguir viviendo de acuerdo a nuestra sociedad y cultura? […]
> ¿Qué problemas enfrentamos cuando queremos seguir practicando las enseñanzas de nuestros ancianos? […]
> ¿Qué amenazas pesan sobre nuestras tierras y nuestros recursos (agroquímicos, contaminación, erosión, entre otras)?
> ¿Hasta qué punto nosotros mismos somos responsables de estas amenazas? […]
> ¿Hay padres que prefieren dar a sus hijos una educación diferente y que, por ejemplo, no les enseñan su lengua ni sus costumbres?
> ¿Los maestros conocemos las lenguas y las costumbres de los pueblos indígenas donde enseñamos? (Bertely 2007: 67-75).

Pasemos ahora a un segundo ejemplo retomado del cuadernillo, apoyándonos en fragmentos de los relatos relacionados con el tema de las experiencias de organización y buen gobierno indígena, por medio de los cuales se explicitan los principios que regulan las formas propias de gobernar y ejercer una ciudadanía

activa de algunas comunidades tzotziles de los Altos de Chiapas, contrastándolas con las de la sociedad nacional. En uno de estos relatos se narra la conversación realizada con Don Francisco, anciano que fue uno de los fundadores de la comunidad, quien recuerda que al principio eran tan pocos los titulares de derechos agrarios que cada año iban rotándose en los cargos de la comunidad y sus formas de ejercer los cargos "era bien conocida porque observar su comportamiento está a cargo de todos" (Bertely 2007: 151). En el relato el señor comenta que actualmente la comunidad ha crecido mucho y hay más personas que pueden asumir el cargo, sin embargo:

> […] los jóvenes ya no quieren ocupar los cargos porque les interesa el trabajo individual […] piensan que es pérdida de tiempo. Pero muchas veces los llamamos a las reuniones y, como es la voz de la comunidad, aprenden a obedecer […].
> Cuando las personas son nombradas dicen: Fui nombrado por ustedes. Esto quiere decir que somos todos los que vamos a trabajar. Yo sólo no podré hacer nada, ni lograremos los beneficios que queremos" (Bertely 2007: 151).

El relato destaca la dimensión colectiva del gobierno indígena, en la que la autoridad reside en la asamblea general, está al servicio de la comunidad y depende de la ayuda y cooperación de todos. También se enfatiza en el valor atribuido al acuerdo y a la palabra dada en la asamblea comunitaria, en la importancia de mandar obedeciendo, escuchando y atendiendo a las personas y en la responsabilidad que conlleva ejercer un cargo que es para beneficio de toda la colectividad. La revisión de los artículos legales de los diferentes instrumentos jurídicos nacionales e internacionales identificados para este caso, en esta ocasión, plantea autocuestionamientos importantes hacia las propias formas de gobierno indígena, sobre todo en lo que se refiere a la participación de las mujeres en la gestión de la *res publica*. En este aspecto, el relato que recoge las palabras de Don Francisco da cuenta de las implicaciones de una forma de gobierno que, si bien se define comunitaria, resulta también ser patriarcal, machista y excluyente:

> En el pueblo ch'ol las mujeres no asisten a las reuniones cuando se nombran las autoridades. La costumbre es sólo para los hombres. Las mujeres se quedan en casa a cuidar los hijos y el hogar porque sus bebés lloran e interrumpen la plática (Bertely 2007: 151).

No es de menor importancia señalar que, si bien emerge a partir de la contrastación entre las palabras del anciano Don Francisco y los artículos legales reportados en las siguientes páginas del Cuadernillo, el tema de género ha sido tradicionalmente un tema tabú que no ha sido cuestionado abiertamente por los educadores comunitarios de la UNEM, organización que, en ese entonces, no incluía

a ninguna mujer, si bien en los inicios había varias educadoras participando. Este fue un tema que generó ásperas discusiones y diversas fricciones con el equipo de acompañantes académicos encabezado por María Bertely quien, si bien respetaba sus formas de organización, reivindicaba la importancia de volver a incluir a mujeres maestras y educadoras en ella y a dar mayor importancia a la perspectiva femenina de las mujeres indígenas. Ello finalmente se logrará algunos años después con la formación, en 2011, de la Red de Educación Inductiva Intercultural (REDIIN) en la que participa un número relevante de maestras de educación preescolar y primaria que, así como está sucediendo cada vez más frecuentemente en sus propias comunidades, poco a poco están cuestionando prácticas patriarcales y machistas excluyentes y lesivas de sus derechos como mujeres e indígenas.

El Currículum de la UNEM

En trabajos previos (Sartorello 2009 y 2014) se ha descrito y analizado exhaustivamente el proceso de co-teorización intercultural protagonizado por los educadores comunitarios de la UNEM y sus acompañantes no indígenas que nos llevó a elaborar lo que hemos denominado el "Currículum de la UNEM" (UNEM 2009). A lo largo de dos años de intenso trabajo colaborativo e intercultural atravesados por encuentros y desencuentros, diálogos y conflictos, tensiones y negociaciones entre nuestras respectivas concepciones de la interculturalidad y la educación, se definieron los elementos característicos de esta propuesta educativa, entre los cuales destaca el perfil del maestro en cuanto acompañante (Sartorello 2010). Sin menoscabo de lo destacado en escritos anteriores y, de acuerdo a los objetivos señalados al comienzo de este texto, en las siguientes líneas nos vamos a enfocar en dar cuenta de cómo en este proceso de co-teorización intercultural fueron paulatina y progresivamente tomando forma los pilares político, epistémico, filosófico y pedagógico que sostienen a Milpas Educativas en cuanto expresión actual de este proyecto etnopolítico de alcance veinteñal.

El posicionamiento político crítico que sostiene toda la propuesta curricular de la UNEM emerge de forma contundente desde las primeras páginas del documento cuando, movidos por la profunda indignación por la falta de pertinencia y relevancia sociocultural de la educación escolar oficial que experimentaron sobre su propia piel y la de sus hijos, los educadores comunitarios de la UNEM denuncian que: "la educación oficial ha servido a los intereses de una sociedad que oprime los conocimientos, saberes, cosmovisiones de los pueblos indígenas, explota el campesino y viola las libertades de la niñez y la juventud indígenas" (UNEM 2009: 7).

En su diagnóstico dan cuenta de "la crisis de la educación indígena en Chiapas" (Freedson y Pérez 1999, Pérez 2003) caracterizada por altas tasas históricas de analfabetismo, cobertura y deserción, definida por las propias autoridades educativas como "rezago de rezagos" (UNEM 2009: 9). Como es sabido, esta situación fue la que, en los años siguientes al levantamiento zapatista, motivó la expulsión de las y los maestros bilingües oficiales de diversas regiones indígenas de Chiapas y la creación del ya citado SERAZLN, así como de otros proyectos educativos independientes como el de ECIDEA (Educación Comunitaria Indígena para el Desarrollo Autónomo) (ECIDEA 2009), el del colectivo de Las Abejas (Orozco 2014) y el de la propia UNEM (UNEM 2009).

En su análisis crítico de la educación bilingüe oficial, la UNEM destaca cómo esta crisis tenía un sustrato profundamente epistémico y pedagógico, evidente en "la falta de una propuesta curricular congruente con las necesidades y vivencias de los niños indígenas" (Freedson y Pérez 1999 en UNEM 2009: 11) y en la ausencia "de orientación práctica del currículum, la separación entre contenidos curriculares y la cultura comunitaria y la falta de desarrollo de habilidades de expresión oral y escrita" (UNEM 2009: 12).

Como si lo anterior no fuera suficiente, el diagnóstico educativo realizado por la UNEM también pone énfasis en la dimensión axiológico-filosófica de esta crisis, encarnada en las configuraciones ideológicas de docentes indígenas socioculturalmente desarraigados que, en sus trayectorias formativas y de vida padecieron los efectos del racismo y la discriminación hacia el mundo indígena, introyectando una perspectiva del déficit hacia sus lenguas y culturas originarias que facilitó su participación en procesos de castellanización forzada y de aculturación de la niñez indígena desde una escuela nominalmente bilingüe bicultural (UNEM 1999:13-23).

Es desde este frío y aterrador diagnóstico, refrendado por las dramáticas experiencias personales de abuso y maltrato vividas en las escuelas donde estudiaron los educadores de la UNEM, recopiladas en breves relatos que complementan el análisis de situación educativa de los pueblos indígenas de Chiapas (UNEM 1999: 23-29), desde donde esta organización multiétnica asume un posicionamiento político, epistémico, filosófico, pedagógico, crítico y decolonial, a partir del cual plantea los propósitos políticos y educativos de la nueva educación:

> Estamos cansados de una educación que no prepara a nuestros niños para seguir estudiando y que no forma a los alumnos para vivir de manera digna ni en nuestras sociedades indígenas ni en la sociedad nacional. Nuestra propuesta educativa nace de la voluntad de contribuir a formar ciudadanos tzeltales, tzotziles y ch'oles que, sintiéndose orgullosos de ser campesinos, de vivir y practicar los valores positivos de

> nuestras culturas indígenas, contribuyan activa y participativamente en la construcción de una nueva nación pluricultural mexicana para el siglo XXI y al fortalecimiento de una democracia activa, solidaria e incluyente (UNEM 2009: 53-54).

¿Cómo lograr este ambicioso propósito? ¿Cómo generar una formación intercultural que combine y articule dos perspectivas de vida y de conocimiento tan distintas entre sí, como son la campesino-indígena y la urbano-eurocéntrica? En las respuestas, complejas y contradictorias, a estas preguntas, podemos observar cómo la UNEM y sus colaboradores realizamos un primer importante esfuerzo para articular los pilares epistemológico, filosófico y pedagógico para responder a lo que se plantea desde lo político.

Reivindicando implícitamente una ecología de saberes (De Sousa 2009) en cuanto base epistémica para la construcción de una propuesta educativa que se pretende intercultural, crítica y descolonial, el Currículum encuentra así en el calendario socionatural la matriz epistémica para la generación del conocimiento indígena para los procesos educativos. Elaborado por el educador en colaboración con las y los comuneros sabios y junto a las y los niños, este dispositivo educativo desarrollado originalmente por Gasché y luego adaptado y reapropiado por la UNEM, da cuenta de la importancia de situar los procesos educativos en el contexto socioterritorial específico de cada localidad. En este instrumento pedagógico se articulan entre sí:

> las temporadas e indicadores climáticos, con los indicadores vegetales y de comportamiento de los animales, así como las principales actividades sociales, productivas, rituales y recreativas que los habitantes de la comunidad realizan en su propio entorno comunitario. De esa manera el calendario refleja la integración entre Sociedad y Naturaleza que caracteriza a las sociedades indígenas (UNEM 2009: 74)[4].

Respondiendo a la que ha sido definida como una "ontología relacional" (Maldonado-Torres 2007), el calendario muestra cómo en las sociedades indígenas los diferentes saberes, haceres, decires, sentires y valores que sirven para vivir en comunidad se generan de manera integral, tomando en cuenta la profunda interrelación que existe entre seres humanos y demás seres vivos y espirituales que habitan el territorio comunitario. Es en permanente interrelación con este entorno socionatural, familiar y comunitario como, en la perspectiva onto-epistémica desarrollada por la UNEM, niñas y niños aprenden a desarrollar

4 Ejemplos de los numerosos, distintos y variopintos calendarios socionaturales que han sido elaborados a lo largo de la trayectoria de la UNEM pueden ser consultados en Bertely (2012a, 2012b, 2012c y 2012d) y en REDIIN 2019.

aquellas habilidades individuales y sociales necesarias para vivir y desarrollarse de acuerdo con un modelo societal propio comunitario.

De acuerdo a los principios del Método Inductivo Intercultural reapropiados y adaptados desde sus concepciones pedagógicas por los educadores comunitarios de la UNEM, el proceso educativo inicia cuando las y los niños, acompañados por un/a comunero/a experto y por su maestro/a, participan en una actividad social, productiva, alimentaria, ritual o recreativa que se lleva a cabo en un escenario real del territorio comunitario y en la temporada correspondiente, marcada en el calendario socionatural. Guiados por un/a comunero/a experto/a y acompañados por su maestro/a, las y los niños aprenden así a observar las características del *territorio* (primer eje curricular) en cuanto espacio socionatural (por ejemplo, el cafetal en el que van junto al comunero para aprender a cortar café) en el que se lleva a cabo la actividad, identificando las características del ecosistema, del hábitat y del nicho ecológico donde crece y se desarrolla el recurso natural principal que se utiliza en la actividad (la planta de café en este caso).

Es el experto comunitario y no el maestro quien les muestra los gestos y conductas propiciatorias que se realizan, así como los rituales que se llevan a cabo antes de entrar al territorio, o bien, las palabras o rezos que se pronuncian para pedir permiso a los seres de la naturaleza para llevar a cabo dicha actividad (por ejemplo, el permiso que se pide al ser dueño del monte para entrar al cafetal a cortar las plantas). Luego aprenden a observar y analizar las características del segundo eje curricular de esta propuesta, o sea el *recurso natural* (la planta de café y sus frutos, para seguir con el ejemplo), dándose cuenta de aquellos indicadores vegetales (nivel de maduración, textura, color, olor, etc.) que el comunero experto les indica para enseñarles a identificar que el recurso natural (el café) ya está listo para ser cortado. Enseguida, observan, practican y aprenden la *técnica* (tercer eje curricular) que se utiliza en la actividad específica del corte (la manera de cortar, las ramas que se cortan y las que se dejan para que sigan madurando, los instrumentos y utensilios específicos que se utilizan para cortar, guardar y transportar el grano). Una vez regresados a la casa del comunero, aprenden a poner a secar los granos cortados en los patios y a realizar todas las demás actividades relacionadas con el *fin social* (cuarto eje curricular) de esta actividad productiva, relacionada con la venta de este importante producto del campo. Los niños aprenden así a darse cuenta del valor económico del café que, en muchos casos, representa una de las principales actividades agrícolas por medio de los cuales las comunidades de los Altos, Selva y Región Norte de Chiapas logran generar un producto comercial que pueden vender en el mercado regional para obtener un poco de recursos económicos, no sin antes enfrentarse a las reglas del mercado capitalista y a los precios injustos impuestos por los coyotes y compradores que explotan el trabajo campesino.

Todas las actividades que se han vivenciado son posteriormente retomadas por el maestro en el salón de clase, quien retoma los saberes, haceres, decires, sentires y valores relacionados con cada eje curricular (territorio, recursos, técnica y fin social) para desarrollar actividades pedagógicas en lengua indígena y en español que permitan generar conocimientos educativos y desarrollar aquellas habilidades que necesitan aprender en la escuela para formalizar el conocimiento propio y tender puentes que los lleve a explorar lo ajeno: recuperar oralmente, o bien, a redactar por escrito las palabras y los rezos realizados por el comunero para solicitar el permiso a los seres de la naturaleza antes de iniciar con la actividad de corte del café, lo que les permite reforzar la cosmovisión comunitaria. Hacer un mapa vivo del territorio de la comunidad en el que se ubiquen los diferentes terrenos agrícolas y recursos productivos presentes en él; redactar un cuadro semántico bilingüe en el que se dibuje la planta del café y se asocien los nombres en lengua originaria y en español de sus diferentes elementos, desde la raíz hasta los frutos; elaborar un instructivo, también bilingüe, en el que se ilustren y se nombren las diferentes técnicas, fases y procesos para cortar, guardar y transportar la cosecha hasta la casa; desarrollar habilidades matemáticas analizando los costos relacionados con la producción del café y las ganancias resultantes en función de la cantidad de café cosechada por hectárea y del precio logrado en la negociación con el comprador.

Son estos algunos ejemplos que permiten comprender cómo, a partir de lo vivenciado en la actividad social realizada en el territorio, en el aula se propician procesos educativos que no sólo permiten explicitar valores propios relacionados con la vida comunitaria y la cosmovisión indígena, sino también desarrollar una serie de habilidades escolares fundamentales como la identificación, descripción, representación, clasificación, ordenamiento, análisis, inferencia, reflexión, elaboración de textos orales y escritos, entre muchas otras.[5] En palabras de los educadores comunitarios de la UNEM:

> A este método lo llamamos método inductivo intercultural, ya que inducimos el conocimiento a través del hacer en una actividad social. Todos los contenidos están presentes en la actividad. A través de esta metodología estamos analizando la realidad. Tenemos un currículum completo que no deja de lado los conocimientos escolares convencionales, pero que está siempre articulado con la realidad local, ya que parte de una actividad social local. Por esto decimos que estamos articulando conocimiento indígenas y científicos, y por eso hablamos de que estamos desarrollando una educación intercultural (UNEM 2009 100).

5 Para ver ejemplos completos de procesos educativos, planeaciones didácticas, materiales educativos realizadas con niñas y niños de escuelas de nivel preescolar y primaria indígenas a partir de actividades comunitarios, se puede consultar REDIIN (2019).

No es de menor importancia señalar que, si bien constituyen la base epistémica propia a partir de la cual construir un proceso de aprendizaje dirigido a formar a niñas y niños sociocultural y étnicamente arraigados, los conocimientos propios no son el objetivo único de una propuesta educativa que se asume intercultural porque "promueve la articulación y contrastación entre el conocimiento comunitario indígena y los conocimientos escolares-universales" (UNEM 2009: 97).

He aquí cuando los pilares político, epistémico y pedagógico de la propuesta educativa de la UNEM se combinan con el filosófico y, retomando el trabajo realizado en el cuadernillo, entran en juego aquellos valores positivos indígenas que constituyen el filtro a partir del cual articular y contrastar el conocimiento propio con lo ajeno. Se trata de un proceso de diálogo de saberes, haceres, decires, sentires y valores profundamente intercultural que, a raíz de la dominación-sumisión que padecen las sociedades indígenas, no puede ser neutral, sino política y axiológicamente posicionado a partir de los valores societales propios como son "la integridad del mundo vivo, la toma de acuerdo, la solidaridad, el respeto, el trabajo, la palabra, la cooperación y, como síntesis de estos valores, la resistencia activa" (Bertely 2007: 24). Es por medio de esos valores propios como el maestro-acompañante ayuda a las y los niños a apropiarse reflexivamente del conocimiento escolar-universal.

> Este proceso de articulación crítica y contrastación entre "lo propio y lo ajeno" es fundamental si queremos preparar a los alumnos para que, una vez egresados de nuestras escuelas, puedan enfrentarse a la sociedad nacional-mestiza de manera crítica, a partir de una preparación escolar y de una formación valorativa que les permita tener capacidades críticas para discriminar y decidir cómo posicionarse en cuanto ciudadanos indígenas frente a la nación pluricultural mexicana, asumiendo una postura propia respecto de los valores de la sociedad nacional-mestiza en la que van a participar y con la cual se van a relacionar a lo largo de sus vidas (UNEM 2009: 99).

"Milpas Educativas para el Buen Vivir: Nuestra cosecha"

Entre enero 2017 y diciembre 2019, gracias a un financiamiento de la Fundación W.K. Kellogg, se implementó el proyecto "Milpas educativas: laboratorios socionaturales vivos para el buen vivir", con la activa participación de la UNEM y de la Red de Educación Inductiva Intercultural (REDIIN) y la coordinación académica y administrativa del proyecto de Stefano Sartorello del INIDE-Ibero y de María Bertely del CIESAS. Este proyecto se desarrolló inicialmente en regiones

indígenas de Chiapas, Puebla, Michoacán, Oaxaca e Yucatán[6] en las cuales, durante los años anteriores, se había sembrado la propuesta político-educativa generada en colaboración por la UNEM y sus acompañantes académicos encabezados por María Bertely. A lo largo de los tres años de duración de este proyecto, se contó con la participación de un total de 92 maestras/os, 1097 comunera/os, 1205 niñas y niños y se logró la integración de un total 48[7] milpas educativas[8] (REDIIN 2019: 21).

No es de menor relevancia señalar que este proyecto, generado e implementado más de diez años después de los que se analizaron en los apartados anteriores, respondió a la necesidad de articular las diferentes iniciativas y acciones educativas que se venían generando en las diferentes regiones donde operan las y los integrantes de la REDIIN que se habían formado en el MII en diferentes promociones de los diplomados "Sistematización del Conocimiento Indígena" y "Diseño de Materiales Educativos Interculturales y Bilingües" realizados en Chiapas, Puebla, Oaxaca, Michoacán y Yucatán bajo la coordinación académica de Bertely desde el CIESAS y en convenio con diferentes instituciones educativas como la Universidad Pedagógica Nacional, la Dirección General de Educación Indígena, la Dirección Estatal de Educación Indígena de Puebla, entre otras (Bertely 2012a, 2012b, 2012c y 2012d).

Como en ese entonces observamos quienes habíamos tenido la oportunidad de acompañar y dar seguimiento en terreno a estos procesos de formación en el MII y de comparar y contrastar las diferentes formas de apropiación de la propuesta educativa en cada región, por un lado, se necesitaba articular las experiencias maduradas en las escuelas autónomas e independientes de Chiapas en las que esta se había gestado originalmente, con las que se estaban desarrollando en las escuelas oficiales de los cuatro estados participantes. Nos preocupaba especialmente la situación en Puebla, estado en el cual la propuesta había sido apropiada por un gran número de docentes indígenas del sistema educativo oficial, pero en el cual no se contaba con la presencia de organizaciones indígenas filo-zapatistas críticas con el sistema educativo oficial, como sucedía en Chiapas, o bien, de organizaciones magisteriales indígenas independientes y caracterizadas por un posicionamiento etnopolítico y educativo propio, como sucedía en el pueblo autónomo de Cherán (Michoacán) y en Oaxaca.

---

6 Durante el primer año, derivado de la falta de congruencia política del equipo responsable del proyecto en Yucatán, los coordinadores del proyecto decidieron de prescindir del trabajo que se venía realizando en comunidades indígenas de este estado.

7 27 en Chiapas, 16 en Puebla, 4 en Michoacán y 1 en Oaxaca.

8 Cada milpa educativa estuvo asociada a un centro educativo escolar (de nivel inicial, preescolar o primaria), o bien, a un centro educativo comunitario o familiar.

En este sentido, en las conversaciones que tuvimos los miembros del equipo académico acompañante coordinado por Bertely y los integrantes de la UNEM con mayor antigüedad en la organización, se planteó que en el nuevo proyecto no sólo era necesario generar diálogos e interaprendizajes entre las diferentes experiencias estatales, regionales y locales para enriquecerlas y desarrollarlas mutuamente, sino también cuidar el proceso de apropiación de una propuesta político-educativa que se asumía descolonial, anticapitalista y reivindicativa de los derechos de los pueblos indígenas y que quienes la habíamos co-construido e impulsado a lo largo de casi veinte años no queríamos que perdiera su esencia.

En particular, en las conversaciones durante las cuales se sentaron las bases del proyecto Milpas Educativas, convergíamos en que era importante consolidar los principios políticos, epistémicos y filosóficos que la sostenían y que, en nuestra consideración, se habían parcialmente diluido a favor de la vertiente pedagógica del MII, especialmente en el caso de las y los maestros oficiales que trabajaban en Puebla, el estado en el que se habían llevado más diplomados y en el que se contaba con un mayor número de egresados trabajando en escuelas indígenas oficiales. Uno de los aspectos que más nos preocupaba, era la dificultad que las y los maestros oficiales en general encontraban para vincularse con las comunidades, sus cosmovisiones y formas de vida, y aprender de las y los comuneros en cuanto portadores de conocimientos indígenas locales para poder diseñar e implementar procesos educativos situados, pertinentes y relevantes en los ámbitos ontológico, epistémico y pedagógico. Desde la lógica educativa inductiva del MII, ello era fundamental para que las y los maestros indígenas contaran con los insumos necesarios para poder participar con las y los niños en las actividades sociales, productivas, alimentarias, curativas, rituales y recreativas, etc., que se llevan a cabo en el espacios y situaciones reales del territorio comunitario y, de esa manera, lograr aprovechar pedagógicamente aquellos

> […] *espacios de formación e interaprendizaje* que existen y se desarrollan en el territorio socionatural de una comunidad indígena rural, en los cuales las y los habitantes, de acuerdo al calendario socionatural especifico de la localidad, realizan cotidiana o temporalmente diferentes tipos de actividades comunitarias en las que se generan y comparten conocimientos, saberes, haceres, sentires, valores, etc., que contribuyen al buen vivir de sus familias y de la comunidad y que son pedagogizadas mediante el MII (REDIIN 2019: 36).

Fue así que, quienes nos hicimos cargo de facilitar y orientar el proyecto Milpas Educativas, o sea los educadores comunitarios de la UNEM con más antigüedad, las y los integrantes de la REDIIN que habían podido apropiarse con mayor profundidad de la esencia de la propuesta educativa y el equipo de acompañantes académicos coordinados por Bertely y Sartorello, tomamos

la decisión de *intencionar* un proceso formativo que, sin descuidar la vertiente pedagógica del MII, permitiera a todas y todos los participantes familiarizarse con la perspectiva crítica, colaborativa y descolonizadora que había permeado la antropología educativa impulsada por Bertely a lo largo de los años y, asimismo, de apropiarse con mayor profundidad de las dimensiones política, filosófica y epistémica de la propuesta educativa comunitaria indígena generada por la UNEM a partir de su encuentro con la pedagogía inductiva e intercultural crítica y descolonizadora de Gasché.

Fue en este proceso cuando se definieron los cuatro pilares (político, filosófico, epistémico y pedagógico) que, como mostramos en los apartados anteriores, estaban implícitos en los procesos y materiales educativos anteriores. Pero, sobre todo, se logró tomar conciencia de la importancia de articularlos entre sí para asegurar la coherencia de la propuesta política, filosófica, epistémica y pedagógica de las Milpas Educativas para el Buen Vivir. De manera que los pilares quedaron así definidos:

> En el pilar político incluimos las luchas y las resistencias frente a todas las formas de dominación tanto interculturales como intraculturales, como las luchas de género frente al patriarcado, las luchas ecologistas frente al ecocidio, las luchas y reivindicaciones intergeneracionales, entre otras […].
> El pilar epistemológico, a través del cual se manifiestan aquellas lógicas y racionalidades "otras" o, mejor dicho, propias, indígenas, a partir de las cuales las sociedades indígenas entienden y viven (senti-piensan) el mundo; en ella la integración sociedad-naturaleza es la matriz sociocultural de la vida en el territorio comunitario […].
> El pilar filosófico, que hace referencia a los valores positivos vigentes en las sociedades indígenas contemporáneas (como son el trabajo, el respeto, el acuerdo, la palabra, el trabajo comunitario, la asamblea, entre otros), así como por la solidaridad distributiva, laboral, ceremonial como rasgo común de las sociedades indígenas rurales en las que viven y trabajan las y los milperos que participaron en este proyecto educativo, y que en su conjunto definen el horizonte societal del Buen Vivir […].
> El pilar pedagógico, en base al cual los procesos educativos que se llevan a cabo en las milpas educativas se sustentan en las pedagogías indígenas y comunitarias (propias) que se explicitan en las actividades sociales, productivas, alimentarias, rituales, recreativas, entre otras, que de acuerdo al calendario socionatural de la comunidad, las y los comuneros llevan a cabo en el territorio comunitario (REDIIN 2019: 40-41).

Sin menoscabo de las demás actividades que se llevaron a cabo a lo largo de tres intensos años de trabajo, consideramos que dos fueron los procesos más

importantes que nos llevaron a definir los cuatro pilares: el trabajo con los mapas vivos y el trabajo con las fotovoces. Los mapas vivos son un recurso educativo que, como señalamos anteriormente, se había explorado previamente en el Cuadernillo (Bertely 2007), pero que en este nuevo proyecto educativo se precisó aún más:

> Se trata de un material educativo que permite representar e interpretar, desde adentro, o sea desde una perspectiva indígena, el territorio socionatural de la comunidad, ya que se construye desde el lugar de enunciación y la mirada de las y los habitantes de la comunidad […] (REDIIN 2019: 50).

Un mapa vivo, por lo tanto, es una construcción propia participativa y contextualizada del territorio socionatural habitado por las y los comuneros de una localidad que les permite pensar y reflexionar críticamente sobre la realidad comunitaria en su complejidad y problematicidad presente, pasada o futura. Su construcción implica un proceso de colaboración y diálogo profundo entre diferentes actores: habitantes de la comunidad de diferentes generaciones, docentes y estudiantes. Las decisiones sobre qué y cómo representar el territorio comunitario es resultado de un profundo diálogo intracultural no libre de conflictos, discusiones, tensiones, negociaciones y acuerdos sobre lo que les parece relevante representar para dar cuenta de los diferentes saberes, haceres, decires, sentires y valores presentes en las actividades sociales, productivas, rituales, recreativas, etc. que se llevan a cabo en ello, así como de las problemáticas que lo atraviesan. Así, "[…] En los recorridos, los involucrados en la elaboración del mapa reconocen no solo la dimensión productiva de su territorio socionatural, sino también las dimensiones social, cultural, política, espiritual, etc., asociadas con el entorno de vida de la comunidad" (REDIIN 2019: 57).

La construcción del mapa vivo implica entonces un proceso de investigación colaborativa y comunitaria en el que se construye un relato a partir de un concierto de voces. En este relato no solo aparece una imagen idílica del territorio, sino también se plasman los problemas o contradicciones. En este sentido, el mapa vivo se convierte en un instrumento de análisis y debate de la propia realidad. Asimismo, la construcción del mapa vivo "promueve la intercomprensión e interaprendizaje inter e intrageneracional entre los diferentes actores comunitarios" (REDIIN 2019: 64).

En los mapas vivos realizados en el marco del proyecto emergieron diferentes ámbitos: productivo, recreativo, ritual, salud, intercambio, conflictos y amenazas para la comunidad. De esta manera, lejos de reproducir una imagen folclorizada e idealizada de las comunidades, a través del mapa vivo se explicita tanto el buen vivir como el mal vivir, promoviendo la reflexión, el debate y la búsqueda de alternativas y soluciones.

El segundo recurso educativo que exploramos en el proyecto ha sido la fotovoz[9], como técnica de investigación-acción participativa que permite vincular una imagen captada durante el desarrollo de una actividad comunitaria con los saberes, haceres, decires, sentires y valores propios que de ella se derivan de acuerdo con la cosmovisión comunitaria. El connubio entre imagen y narración que emerge de la fotovoz permite explicitar, por un lado, la sintaxis cultural que surge de la intersección entre territorio, recursos, técnica-trabajo y fin social, y por el otro, la articulación entre los cuatro pilares antes mencionados.

El reto más grande en la elaboración de las fotovoces consistió entonces en enfatizar no sólo en la dimensión pedagógica, sino en los pilares político, filosófico y epistemológico implícitos en las actividades comunitarias, dimensiones estas de las que no se puede prescindir en una propuesta educativa etnopolítica intercultural y bilingüe. De esta manera, en las fotovoces, el conjunto de imágenes que acompañan las narraciones se convierten en insumos fundamentales para fomentar el diálogo y la reflexión sobre el territorio y sus características, los recursos naturales y sus transformaciones, las técnicas y herramientas de trabajo así como los valores fomentados por la actividad específica que se está narrando: solidaridad, lazos de convivencia, autonomía o respeto.

Fue en el proyecto Milpas Educativas donde, en diálogo, interaprendizaje y colaboración entre educadores comunitarios, maestros indígenas y acompañantes académicos, se construyó una metodología para la elaboración de la fotovoz; misma que fue apropiada de formas diferentes por las y los participantes, originando resultados diversos en función de la intención del autor en la foto, la narración polifónica surgida del análisis de la fotovoz, la reflexión sobre los pilares y ejes curriculares y la forma en la que se explicitaron en cada fotovoz[10].

Tanto el mapa vivo como la fotovoz se convierten así en herramientas colaborativas que fomentan el diálogo, la reflexión y el interaprendizaje inter e intrageneracional. Además, se trata de recursos que fomentan la cooperación y colaboraciones entre los diferentes actores de las comunidades, logrando explicitar las múltiples voces que las caracterizan. Es así que la experiencia de aprendizaje de las Milpas Educativas rebasa los aspectos pedagógicos y logra articular entre sí los diferentes pilares del MII, propiciando un proceso educativo enriquecido por las dimensiones política, epistémica y filosófica.

---

9 La fotovoz es una técnica de investigación-acción participativa (Soriano y Cala 2016) que combina fotografía con narrativa. Ejemplos de las fotovoces elaboradas en Milpas Educativas se pueden consultar en REDIIN (2019).

10 Ejemplos de estas fotovoces pueden ser vistos en REDIIN (2019).

A manera de conclusión

En este escrito, por medio del análisis de tres de los principales materiales educativos generados en proyectos realizados a lo largo de más de veinte años de colaboración entre antropología educativa y educación comunitaria indígena personificadas en los integrantes de la UNEM y REDIIN así como en los acompañantes académicos originalmente coordinados por Bertely, hemos documentado y analizado el proceso de génesis, desarrollo, apropiación y consolidación de los cuatro pilares que sostienen las Milpas Educativas en la actualidad. Lejos de constituir el punto de llegada de una propuesta educativa intercultural que, como solía decirnos María Bertely, siempre será incompleta y defectuosa (comunicación personal), los cuatro pilares representan más bien el comienzo de una nueva etapa en la que, sin el acompañamiento y la guía cercana de quien fue su principal impulsora y coordinadora, pero con el acompañamiento cercano y constante de los integrantes de la UNEM que sembraron sus primeras semillas y cuidaron el crecimiento de las nuevas matas, hoy en día está siendo apropiado y desarrollado por las nuevas generaciones de maestras y maestros de educación indígenas que se han formado en el MII a las dos últimas décadas y que se siguen formando en los métodos educativos actualmente en proceso, como es el caso del proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la milpa educativa" coordinado por Erica González desde el CIESAS-Oaxaca, el proyecto de "Consolidación de las Milpas Educativas en regiones indígenas de Puebla" que coordina uno de los autores del presente y de otros procesos y acciones que se están desarrollando desde la REDIIN.

Cerramos señalando que, ante el cambio de política educativa nacional que ha traído consigo la Nueva Escuela Mexicana impulsada por el Gobierno Federal de la Cuarta Transformación, con su énfasis en la vertiente crítica y descolonial de la interculturalidad y en la vinculación entre escuela y comunidad (SEP 2022), las y los integrantes de la UNEM, de la REDIIN y quienes acompañamos desde una antropología comprometida y militante sus proyectos etnopolíticos y educativos, enfrentaremos nuevos retos y desafíos pero también nuevas oportunidades que, sin duda, nos permitirán seguir desarrollando y consolidando una propuesta educativa en la que, como hemos mostrado en este escrito, el diálogo y la colaboración entre antropología y educación comunitaria indígena ha sido, es y será imprescindible.

Referencias bibliográficas

Baronnet, Bruno. 2015. La construcción de la demanda educativa en los pueblos originarios del sureste mexicano. *Revista Colombiana de Educación*. 69: 47-73. https://doi.org/10.17227/01203916.69rce47.73.

Bertely Busquets, María. 2006. "La construcción desde debajo de una nueva educación intercultural bilingüe para México". En: Luis Eugenio Todd y Víctor Arredondo (eds.), *La educación que México necesita. Visión de expertos*. Nuevo León: CAEIP-CECyTENL.

Bertely Busquets, María (coord.). 2012a. *Tarjetas de auto-interaprendizaje. Pueblos tsotsil, tzeltal y chuj, estado de Chiapas*. Vol. I. México: CIESAS-Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco-SEP-UPN-Dirección General de Educación Indígena.

_____. 2012b. *Tarjetas de auto-interaprendizaje. Pueblos ngigua, ngiba y nahua, estado de Puebla*. Vol. II. México: CIESAS-Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco-Dirección General de Educación Indígena.

_____. 2012c. *Tarjetas de auto-interaprendizaje. Pueblo purhépecha, estado de Michoacán*. Vol. III. México: CIESAS-Laboratorio de Lengua y Cultura Víctor Franco-Dirección General de Educación Indígena.

_____. 2012d. *Tarjetas de auto-interaprendizaje. Pueblos mixe, zapoteco, mixteco y chatino, estado de Oaxaca*. Vol. IV. México: CIESAS-Dirección General de Educación Indígena.

_____. 2009. *Sembrando nuestra propia educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*. México: UNEM-ECIDEA-CIESAS-Papeles de la Casa Chata-IIAP-OEI-Ediciones Alcatraz.

_____. 2007. *Los hombres y las mujeres de maíz. Democracia y derecho indígena para el mundo*. México: Fondo Editorial de la PUCP-Fundación Ford-UNEM-CIESAS.

De Sousa Santos, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur*: La reinvención del conocimiento y la emancipación social. México: CLACSO-Siglo XXI.

Educador Comunitario Indígena para el Desarrollo Autónomo. 2009. "Programa ECIDEA". En: María Bertely (coord.), *Sembrando nuestra propia educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*. México: UNEM-ECIDEA-CIESAS-Papeles de la Casa Chata-IIAP-OEI-Ediciones Alcatraz.

Freedson, Margareth y Pérez, Elías. 1999. *La educación bilingüe-bicultural en los Altos de Chiapas: una evaluación*. Mexico: UNICACH-SEP.

Gallegos, Carmen. 2008. "El currículum de primaria basado en actividades como instrumento de mediación entre la cultura local y global: una experiencia educativa en la Amazonía peruana". En: María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (coords.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp. 221-254. Quito: Abya-Yala.

Gasché, Jorge. 2008a. "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura". En: María Bertely, Jorge Gasché y

Rossana Podestá (eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp. 279-366. Quito: Abya-Yala.

_____. 2008b. "La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?". En: María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (eds.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp.367-399. Quito: Abya-Yala.

González Apodaca, Erica y Rojas, Angélica. 2013. "Proyectos locales, autonomía educativa y resistencia indígena". En: María Bertely, Gunther Dietz y Guadalupe Díaz Tepepa (coords.), *Multiculturalismo y Educación 2002-2011. Estados de conocimiento*. pp. 383-413. México: ANUIES-COMIE.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. "Sobre La Colonialidad Del Ser: Aportes al Desarrollo de Un Concepto". En: Anayra Santory Jorge y Mareia Quintero Rivera (eds.), *Antología del Pensamiento Crítico Puertorriqueño Contemporáneo*. pp. 565–610. Buenos Aires: CLACSO.

Martínez, Jessica. 2008. "La actividad mediada y los elementos del aprendizaje intercultural a partir de una experiencia educativa con maestros indígenas de la Amazonía peruana". En: María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (coords.), *Educando en la diversidad. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp. 255-278. Quito: Abya-Yala.

Orozco López, Ernesto. 2014. "La Organización Sociedad Civil 'Las Abejas'. Procesos de lucha, resistencia y educación indígena". Tesis de doctorado. Ciencias Sociales y Humanísticas. Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Chiapas.

Pérez, Elías. 2003. *La crisis de la educación indígena en el área tzotzil. Los Altos de Chiapas*. México: UPN-Miguel Ángel Porrúa.

Red de Educación Inductiva Intercultural. 2019. *Milpas Educativas para el buen vivir. Nuestra cosecha*. México: REDIIN-UNEM-INIDE-IBERO-CIESAS-W.K. Kellogg Foundation-Ultradigital Press. https://inide.ibero.mx/assets_front/assets/libros/2020/milpas-educativas-para-el-buen-vivir-nuestra-cosecha.pdf

Sartorello, Stefano 2016. Política, epistemología y pedagogía: el Método Inductivo Intercultural en una escuela tseltal de Chiapas. *Revista LiminaR Estudios Sociales y Humanísticos*. 14(1): 121-143.

_____. 2015. "Nuestra propia vitamina. El Método Inductivo Intercultural (MII) en una escuela primaria indígena de los Altos de Chiapas (México)". En: Regina Cortina y Katy de la Garza (coords.), *Educación, Pueblos Indígenas e Interculturalidad*. pp. 169-211. Quito: Abya-Yala.

_____. 2014. La co-teorización intercultural de un modelo curricular en Chiapas, México. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 19(60): 73-101.

_____. 2010. Ser para hacer: el proceso de co-teorización intercultural del maestro-acompañante en el modelo educativo de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM), educadores independientes y colaboradores no-indígenas en Chiapas. *REDHES*. 2(3): 21-48.

_____. 2009. "Colaboración, inter-aprendizaje y co-teorización. El proceso intercultural de construcción curricular de la UNEM y educadores independientes". En: María Bertely (coord.), *Sembrando nuestra educación intercultural como derecho. La nueva escuela intercultural en Chiapas*. pp. 43-53. México: CIESAS-Ediciones Alcatraz.

Secretaría de Educación Pública. 2022. *Anexo del Acuerdo número 14/08/22 por el que se establece el Plan de Estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria*. Diario Oficial de la Federación. https://www.dof.gob.mx/2022/SEP/ANEXO_DEL_ACUERDO_14_08_22.pdf

Unión de Maestros de la Nueva Educación para México. 2009. "Modelo curricular de educación intercultural bilingüe UNEM". En: María Bertely Busquets (ed.), *Sembrando nuestra educación intercultural como derecho. Diálogos, experiencias y modelos educativos de dos organizaciones indígenas del estado de Chiapas*. México: UNEM-ECIDEA-CIESAS-Papeles de la Casa Chata-IIAP-OEI-Ediciones Alcatraz.

El método inductivo intercultural y la auto-documentación de lenguas indígenas en el proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la milpa educativa"

Erica González Apodaca[1]

Introducción

En México como en otros países latinoamericanos que comparten un pasado colonial, el problema de las asimetrías lingüísticas entre las lenguas indígenas (LI) y el español, su desplazamiento progresivo y el racismo hacia sus hablantes, hacen parte de las estructuras sociales y políticas sobre las que se fundaron los modernos Estados-nación. El papel activo de la escuela en los procesos de castellanización de las infancias indígenas ha de situarse en el sistema fundacional del estado cuyas instituciones materiales e ideológicas –en educación, salud, cultura, impartición de justicia y medios de comunicación– mantienen a la fecha una impronta colonial.

Desde hace más de treinta años que el subsistema de educación indígena de México se define formalmente como bilingüe intercultural. La investigación desarrollada desde la sociolingüística, la etnografía de la educación y los estudios interculturales, entre otros ámbitos, viene señalando desde hace décadas la falta de un currículum sustantivamente bilingüe que asigne centralidad a las LI como lenguas de instrucción, comunicación y como objetos de conocimiento (Hamel 1998). En las escuelas de educación básica indígena opera en la práctica el currículo nacional, monocultural y monolingüe, que alfabetiza en español y se reduce a incorporar "contenidos culturales" en los planes de estudio nacionales, que reproducen imágenes esencialistas y estereotípicas de las comunidades indígenas y su diversidad.

Las lenguas se abordan de manera fragmentada, disociadas de los contextos sociolingüísticos y culturales de sus hablantes; se reducen a contenidos de

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Unidad Pacífico Sur.

asignatura con un marcado énfasis en lo alfabético; no suelen considerarse los aspectos socioculturales y socioafectivos involucrados que constituyen subjetividades sociolingüísticas, menos aún se advierte la discordancia entre estilos culturales de aprendizaje entre las formas de aprender propias de las culturas-lenguas indígenas y la forma escolar institucionalizada basada en la cultura-lengua del español (Rogoff *et al*. 2010). Persiste la necesidad de propuestas situadas y participativas que involucren a los hablantes desde su concepción, desarrollo y ejecución, que aborden integralmente las lenguas en sus contextos de uso, articuladas al territorio, la cultura y las formas de vida de las comunidades.

La formación docente es una dimensión importante de esta problemática pues las y los docentes formados en instituciones públicas inspiradas por las políticas asimilacionistas con trayectorias familiares y escolares marcadas por experiencias de racismo, traen consigo una impronta castellanizadora (Schmelkes 2002) que genera desconocimiento y actitudes desfavorables hacia las lenguas. Una mayoría no recibe formación en didáctica de las primeras lenguas, metodologías de enseñanza de segundas lenguas y desarrollo de la literacidad; de hecho, una proporción importante no es competente en la lengua indígena local. A eso hay que sumar la falta de dominio oral y escrito, el desconocimiento de las características de cada lengua, de sus formas de adquisición y de la participación activa de los hablantes en su aprendizaje. Rutinas arraigadas en prácticas castellanizadoras en las escuelas siguen influyendo en la forma en que se desarrollan las actividades propuestas en los libros de texto nacionales. Tanto las y los docentes como las autoridades educativas en distintos niveles, requieren capacitación intercultural y colaboración horizontal activa, en un marco de mayor autonomía pedagógica para avanzar hacia la construcción de currículos diversificados, integrales, cultural y lingüísticamente pertinentes.

Pese a los vacíos formativos y la falta de metodologías adecuadas, muchos docentes desarrollan diversas estrategias pedagógicas echando mano de recursos disponibles en las escuelas y las familias. La mayoría se desenvuelve en contextos interlingües complejos o enfrentan realizades multilingües acrecentadas por la migración. En regiones con procesos activos de movilización étnica, muchos docentes promueven o participan de diversas iniciativas de revitalización lingüística, impulsan proyectos de desarrollo oral y escrito de las lenguas-culturas y hacen parte de procesos de reinvención de las identidades, defensa de los territorios y fortalecimiento de la organización comunitaria.

La *agencia docente* se ve acotada por el racismo imperante en las políticas educativas y las desigualdades estructurales en el sistema educativo nacional. La precarización del sistema de educación indígena se traduce en insuficiencia de recursos presupuestales, humanos y tecnológicos para proporcionar educación de calidad a comunidades geográficamente dispersas y con deficientes vías de

comunicación. En estos contextos, un problema importante es la falta de maestras y maestros hablantes de lenguas indígenas disponibles para atender las escuelas, que se agrava con la tendencia de las políticas de concentración y cierre de escuelas. Asimismo, si el subsistema no ha resuelto la necesidad de consolidar una educación bilingüe e intercultural, también los bajos índices de escolaridad y el bajo logro de habilidades de lectura y escritura son alarmantes; situación que se acentúa en el caso de las mujeres.

Así, a pesar de que la educación bilingüe en México es el sistema de mayor cobertura indígena en América Latina (López 2001) no ha logrado que las infancias reciban educación en sus lenguas originarias, en cumplimiento a un derecho reconocido en la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas (INALI 2003). La estandarización no solo es contraria a la política de respeto a la diversidad, sino que profundiza la desigualdad perpetuando la interiorización epistémica y ontológica de los pueblos indígenas. Por otro lado, el desarrollo oral y escrito de las lenguas indígenas se obstaculiza por la falta de procesos sistemáticos de documentación; en México solo algunas lenguas se hallan documentadas y con consenso gramatical y se carece de políticas lingüísticas que mandaten su documentación y escritura.

El centro del problema del bilingüismo de desplazamiento reside en la reproducción social y cultural de las asimetrías históricas entre las lenguas indígenas y el español como lengua dominante. De ahí que cualquier propuesta de solución necesariamente ha de buscar la significatividad y pertinencia cultural y política desde las perspectivas de las y los sujetos inmersos en esa relación de poder. Sólo a partir de aprendizajes situados, definidos desde y con los propios sujetos indígenas, puede incorporarse el conocimiento global y construirse interaprendizajes simétricos.

Contextos y metodología del proyecto

El proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la Milpa educativa: Estrategias pedagógicas para la apropiación de la lectura y la escritura en contextos interculturales e indígenas" se construyó y desarrolló en el año 2021 en su fase semilla, y posteriormente entre 2022 y 2024, cuando fue parte de la convocatoria de los PRONACES Educación, del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT), organismo rector de la política científica en México.

Los PRONACES constituyen el eje orientador de la investigación del gobierno morenista encabezado por Andrés Manuel López Obrador. Se trata de un conjunto de prioridades identificadas en diez grandes áreas problemáticas de relevancia a nivel nacional, coincidentes con los Objetivos de Desarrollo Sostenible planteados

por la ONU en su agenda 2030.[2] Se conciben como un medio para impulsar la investigación y generar alternativas de atención integral a mediano y largo plazo en las áreas estratégicas, a partir de sinergias intencionadas entre los sectores académico, gubernamental, social y privado. Su concreción son los llamados Proyectos Nacionales de Investigación e Incidencia (PRONAII) que constituyen un andamiaje para diseñar estrategias de investigación e intervención con enfoques colaborativos, interdisciplinarios, interculturales y de género. Estos operan a través de convocatorias periódicas para conformar grupos multiactorales que presenten propuestas de atención, comprometiendo resultados de mediano y largo plazo[3].

El proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la Milpa educativa" fue producto de una construcción colectiva en la que participaron alrededor de doce académicas, académicos y docentes de educación indígena, integrantes de la Red de Educación Inductiva Intercultural A.C. y algunos especialistas invitados. Se enraíza en más de veinte años de trayectoria político-pedagógica de la REDIIN, lo que constituye una característica central tanto para comprender los objetivos de investigación e incidencia propuestos en el PRONAII, como para reflexionar sobre los alcances y retos de la colaboración académica y la intervención multisectorial en el problema planteado.

A fin de caracterizar, diremos que la REDIIN constituye una asociación civil con personalidad jurídica propia desde el año 2020 dedicada a la promoción de la educación intercultural y el trabajo pedagógico con pertinencia cultural y lingüística, en contextos interculturales e indígenas. Sus antecedentes están en un movimiento pedagógico que se gestó en los años noventa en el contexto del levantamiento zapatista en Chiapas, con los educadores autónomos de la Unión de la Nueva Educación para México (UNEM). Años después este grupo semilla se transformó, al integrarse maestras y maestros oficiales de educación indígena de Oaxaca, Chiapas, Puebla y Michoacán, involucrados en diversas trayectorias y luchas educativas "otras", en experiencias de educación comunitaria y en apropiaciones transformativas de la escuela oficial. La base teórico-metodológica que inspira del quehacer de esta red es el Método Inductivo Intercultural (en adelante el MII) (Gasché 2008 y 2008a), al que nos referimos más adelante.

En su acta constitutiva, la REDIIN se define como una organización sin fines de lucro, cuyos beneficiarios son personas, sectores y regiones de escasos recursos,

---

2 Estas son: salud, agua, educación, cultura, vivienda, energía y cambio climático, sistemas socioecológicos, seguridad humana, agentes tóxicos y desechos contaminantes y soberanía alimentaria (García s.f.).

3 Otro rasgo distintivo es que, en atención al derecho a la ciencia, todos los proyectos incorporan una estrategia permanente de divulgación del conocimiento y se concretan en experiencias piloto con variables que puedan ser replicables en otros contextos a nivel nacional.

comunidades indígenas y grupos vulnerables por edad, sexo o condición de discapacidad y tiene como misión:

> Consolidar el Método Inductivo Intercultural en cuanto a enfoque educativo que promueve la autonomía y la autosuficiencia y que favorece la pertinencia y relevancia de los procesos educativos comunitarios y escolares que se realizan en colaboración con las comunidades, con base en los principios del buen vivir y la comunidad como alternativas societales frente al sistema capitalista hegemónico (Acta constitutiva REDIIN A.C. capítulo 3, artículo 9º: 11)[4].

La REDIIN se identifica también como una red de colaboración académica activista, a raíz de su vínculo fundacional con María Bertely, académica del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y con otras instituciones académicas y gubernamentales en México involucradas en el ámbito de las políticas interculturales en la educación básica indígena y la formación de docentes bilingües. El rol de los actores académicos en la colaboración activista fue definido por la propia Bertely como un ejercicio de "poder formal" sujeto a la autoridad moral y al "poder sustantivo" del colectivo de educadores y educadoras indígenas:

> El *poder formal* que éstos ejercen -en la redacción de proyectos, la sistematización de procesos, la entrega de resultados y la obtención de recursos- es gobernado desde abajo, a partir de una vigilancia que impone el rumbo de las negociaciones y que supone el actuar de acuerdo con el *poder sustantivo bajo control indígena* (Bertely 2013). Este equilibrio de poder implica asumir una posición política respecto de los pueblos indígenas como sujetos de derecho público, establecido en instrumentos jurídicos internacionales (Bertely, Sartorello y Arcos 2015).

La propuesta pedagógico-política de la REDIIN se ha consolidado a lo largo de casi treinta años en diversos proyectos de colaboración académica pero, sobre todo, en el trabajo cotidiano de sus docentes en las comunidades y escuelas bajo los principios de la pedagogía inductiva intercultural. También ha aportado de manera importante al campo de la educación intercultural indígena y la formación docente intercultural en México (Bertely 2007 y 2015).

A partir del año 2020, la convocatoria del PRONACES Educación favoreció que el colectivo se diera a la tarea de construir un nuevo proyecto para incursionar de manera más enfocada en el campo de las lenguas indígenas y de su enseñanza.

---

4 Más adelante me refiero al MII como la base teórico-metodológica que inspira del quehacer de esta red (Gasché 2008 y 2008a).

Uno de los primeros objetivos fue contar con un diagnóstico general de las lenguas y relaciones interlingüísticas representadas entre las y los docentes, escuelas y comunidades de la REDIIN.

Inmersos en la pandemia de COVID-19, el trabajo se organizó mediante reuniones virtuales que lograron convocar a un equipo coordinador plural integrado por un promedio de quince académicos y docentes de los cuatro estados, especialistas en las propias lenguas indígenas, y un grupo de antropólogos-lingüistas invitados exprofeso. Ante la imposibilidad de realizar talleres presenciales participativos, al modo usual de la red, se diseñó un cuestionario que respondieron 49 docentes (62% mujeres) de 50 escuelas de educación básica de la red, previa consulta y acuerdo sobre los propósitos y usos de la información. El instrumento recabó datos sobre tres ejes: i) las lenguas y sus usos sociales; ii) el trabajo pedagógico con las lenguas en la escuela y iii) las actitudes lingüísticas.

Una vez sistematizada la información por el equipo coordinador, el diagnóstico semilla arrojó un panorama amplio de los contextos sociolingüísticos que enfrentan las y los docentes de la red, en términos lingüísticos y culturales, en su área de incidencia se encuentran representadas cinco familias lingüísticas –de once existentes en México– y doce lenguas o agrupaciones lingüísticas (Figura 1).

Figura 1: Familias y lenguas representadas en el PRONAII.

Fuente: Elaboración propia con base en González et al. 2023: 13.

Como primera lengua de las y los docentes, el diagnóstico reportó las siguientes: Español (25.6%), Mixe (21.3%), Tsotsil (17%), Náhuatl (10.6%), Ngigua (6.4 %), Ch'ol (6.4%), Tseltal (4.2%), Zapoteco (4.2%), Purépecha (2.1%) y Mazateco (2.1%). Además de estas, un maestro es hablante de la lengua tojolabal y una maestra atiende población hablante de zoque. Las variantes ampliaron de manera importante la diversidad de la muestra (Figura 2).

Figura 2: Lenguas y variantes representadas en el proyecto.

Lengua	Variantes
Náhuatl (Puebla)	Nororiental Sierra noroeste central
Ngigua (Puebla)	Tlacotepec de Benito Juárez San Marcos Tlacoyalco
Mazateco (Puebla)	Tehuacán
Tsotsil (Chiapas)	Chenalhó Venustiano Carranza Altos Zinacantán Simojovel
Tseltal (Chiapas)	Yajalón Ocosingo
Ch'ol (Chiapas)	Tumbalá Tila
Zapoteco (Oaxaca)	Valles centrales
Mixe (Oaxaca)	Alta (Tlahuitoltepec) Media
Purépecha (Michoacán)	Sierra Cañada

Fuente: Elaboración propia con base en González *et al*. (2023: 15).

El diagnóstico registró una mayoría de contextos bilingües muy diversos entre sí, con una o varias lenguas indígenas en contacto con el español; una minoría son contextos multilingües semiurbanos producto de la migración[5]. El dominio más extendido fueron comunidades y escuelas con alto grado de desplazamiento de la lengua indígena, el español sobresale como primera lengua en las aulas del primer ciclo de educación básica, o bien, se vuelve dominante en el segundo

5 Para una descripción detallada de la metodología y resultados del diagnóstico semilla, consultar González *et.al*. 2023.

ciclo; las lenguas indígenas se confinan al ámbito familiar y progresivamente al habla de los abuelos.

Un grupo más reducido fueron comunidades con alta vitalidad de la lengua indígena como primera lengua de uso social en los ámbitos familiar, comunitario e incluso escolar. En este grupo se identificaron procesos de desarrollo de la lengua escrita que han producido alfabetos y gramáticas propias, pueden asociarse a la vitalidad de instituciones y prácticas de organización comunitaria así como a la acción de actores etnopolíticos y movimientos sociales que impulsan iniciativas de defensa del territorio o desarrollo lingüístico y cultural en espacios no escolares.

Finalmente, un par de casos son contextos multilingües con población semiurbana y alta migración regional, por motivos laborales o por desplazamientos forzados; en estos contextos sobresale el papel preponderante del español como lengua franca y la permanencia de actitudes negativas y racistas hacia las lenguas indígenas y sus hablantes.

Contrastando los resultados del diagnóstico con la información estadística disponible, los datos del Censo 2020 coinciden en señalar la presencia de intensos procesos de desplazamiento de las lenguas indígenas en los municipios y comunidades involucrados en el PRONAII. Del total de 37 municipios involucrados en la etapa semilla del proyecto,[6] el indicador "Porcentaje de Población de 3 años y más que habla alguna lengua indígena" registró 16 municipios con un porcentaje entre 75 y 100% de población hablante de lengua indígena (HLI); 4 municipios se encuentran entre 55 y 75%; 10 municipios se encuentran entre 30 y 55% y 7 municipios tienen entre 0 y 30% de población HLI. Resaltaron además importantes asimetrías sociales y educativas y una amplia diversidad biocultural.

Sobre este panorama inicial, el colectivo REDIIN colaboró en la construcción de una propuesta pedagógica intercultural con enfoque en las lenguas indígenas como vehículos de comunicación y significación y como portadoras de conocimiento. En ella se reconoce el papel central de las y los docentes en la promoción de espacios curriculares para las lenguas indígenas y la explicitación del nexo lengua-cultura.

La propuesta se construyó a lo largo del 2021 para desarrollarse entre 2022 y 2024.[7] Es importante decir que su punto de partida está en la organización del colectivo pedagógico y su conocimiento acumulado en la práctica del Método

6 En la primera etapa del proyecto, estuvieron involucradas 46 comunidades (17 en Chiapas, 12 en Oaxaca, 13 en Puebla y 4 en Michoacán) pertenecientes a 37 municipios (12 en Chiapas, 12 en Oaxaca, 10 en Puebla, 3 en Michoacán).

7 Entre muchos retos exacerbados por la pandemia de COVID-19, el proceso implicó desarrollar decenas de reuniones virtuales del equipo coordinador, de composición multiactoral e intercultural, así como adoptar una estructura organizativa en forma de

Inductivo Intercultural en sus comunidades y escuelas. Desde esta trayectoria, se dialoga con los aportes teórico-metodológicos de los estudios del lenguaje, las lenguas indígenas y la documentación de lenguas. En concreto, el proyecto resultante consiste en desarrollar un proceso teórico-práctico y colaborativo de apropiación de las propuestas de auto-documentación lingüística, del enfoque de las prácticas sociales del lenguaje y la didáctica de las lenguas indígenas, desde los principios pedagógicos, políticos, epistemológicos y filosóficos del MII.

El Método Inductivo Intercultural

Dada su importancia como fundamento del trabajo educativo realizado a lo largo de la trayectoria de la REDIIN, es importante referir brevemente en qué consiste este método y cuáles son sus características principales. De acuerdo con Sartorello (2009), se caracteriza como una alternativa pedagógica con enfoque crítico y descolonizador, que reconoce como centro del proceso educativo el *ethos* cultural, epistémico y territorial de los pueblos y, como su horizonte político, el ejercicio pleno de la autodeterminación, los valores del "buen vivir" y la resistencia activa a toda forma de dominación (REDIIN 2019).

El MII se sustenta en un concepto sintáctico y pragmático de la *cultura* como el resultado de la actividad social humana (Gasché 2008a). Se retoma la noción de *actividad social* de Leontiev (1978: 67) como un sistema con su propia estructura y desarrollo, resultado de un proceso organizado que se produce necesariamente dentro de un contexto de relaciones sociales en una situación específica y con un motivo particular. Las actividades sociales condensan los conocimientos, habilidades, valores y sentidos que constituyen la base material y simbólica de la cultura.

Para el MII existe una práctica educativa implícita en el *hacer* de la actividad, que está orientada por un *fin social*, esto es, por una motivación socialmente constituida. Abrevando del enfoque sociocultural de Vygotsky 2010 (Mullet *et al*. 2008), la educación se concibe como un proceso colectivo amplio, intergeneracional y no circunscrito a la escuela, mediante el cual se transmiten y se actualizan los códigos, los conocimientos y los sentidos de pertenencia e identidad, así como las responsabilidades y derechos de la ciudadanía comunitaria, sin menoscabo de otras ciudadanías nacional y global.

Los conocimientos arraigados en la cultura se distinguen del conocimiento escolar porque son indisociables del marco de actividad en el cual se aprehenden, en un determinado contexto histórico-social y territorial. Se comprende que el abandono

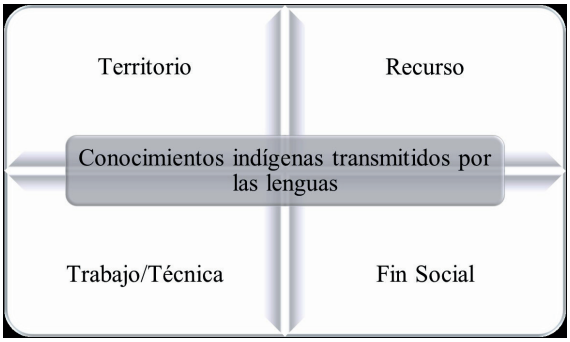
comisiones temáticas, responsables de cada equipo estatal y mecanismos de seguimiento, consenso y co-construcción de la propuesta.

gradual de actividades sociales comunitarias como consecuencia de las políticas económicas del capitalismo hegemónico, la primacía del mercado y la prevalencia de actitudes racistas hacia las lenguas y culturas indígenas deviene pérdida de los conocimientos asociados a las actividades sociales comunitarias, que se transmiten a través de las lenguas *en uso*.

La perspectiva sintáctica de la cultura es opuesta a la fragmentación y esencialización cultural que se deriva de concebirla como "conjunto de rasgos" y "conocimientos" clasificados en taxonomías discretas. Esta construcción histórica, que ha permeado las políticas de educación indígena e intercultural, reproduce visiones dicotómicas y esencialistas de la vida de los pueblos que niegan su dinamismo y su diversidad (Czarny y Briseño-Roa 2022).

Como alternativa pedagógica, el MII plantea un camino para superar la fragmentación cultural y epistémica de las escuelas y las políticas educativas. Esta consiste en partir del principio de la sintaxis cultural y la integralidad sociedad-naturaleza, trabajando inductivamente alrededor de cinco ejes epistemológicos de la actividad social que permiten configurar un área curricular integradora denominada "Sociedad-Naturaleza" (Figura 3). Los conocimientos expresados y comunicados en las lenguas indígenas constituyen un eje transversal; pueden abarcar la oralidad, la escritura, lo corporal, lo afectivo, lo sobrenatural, los sueños u otros lenguajes no hegemónicos.

Figura 3: Área curricular Sociedad-Naturaleza.



Fuente: REDIIN 2023.

Esta matriz, con sus cinco ejes de conocimiento, permite enunciar un currículum integral, situado, inductivo y culturalmente pertinente, cuyo centro son las actividades sociales que se realizan en el territorio comunitario a lo largo del ciclo anual, las cuales se registran en un Calendario Socio natural. Los conocimientos de

los cinco ejes se explicitan durante y después de que las y los docentes y las y los niños, realizan vivencialmente la actividad seleccionada en colaboración con los sujetos que cotidianamente participan de ella: familias, comuneras y comuneros, expertas y expertos. En fases posteriores a la explicitación, sistematización y ampliación de los conocimientos comunitarios indígenas, estos se articulan y se contrastan con los conocimientos del currículo escolar y el saber científico (REDIIN 2019).

Finalmente, es importante subrayar que la propuesta pedagógica basada en el MII no constituye un "modelo replicable"; no solo porque su concreción pedagógica es inductiva y situada, sino también porque en la práctica, se sujeta a la interpretación idiosincrática de las y los docentes, sus condiciones de etnia, género, clase y trayectoria profesional, así como a las adaptaciones y traducciones que realizan al estar inmersos en contextos sociales, lingüísticos y bioculturales heterogéneos.

La auto-documentación lingüística

La documentación lingüística se comprende como "el registro audiovisual del lenguaje oral acompañado de toda la información lingüística, etnográfica y cultural pertinente" con el propósito de "ofrecer un registro detallado de las prácticas lingüísticas propias de una comunidad de hablantes" (Gómez 2008: 6). Se distingue de la descripción lingüística tradicional que, para Gómez Rendón, busca registrar una lengua como sistema de elementos abstractos, construcciones y reglas, más no recoge el habla real de los sujetos, ni considera a otros beneficiarios más allá de la comunidad académica. A juicio de este mismo autor, los productos de la descripción lingüística tradicional –gramáticas descriptivas o estudios estructurales de las lenguas– no constituyen por sí mismas una respuesta a la pérdida del patrimonio lingüístico (Gómez 2008).

Por su parte, Quatra (2011) adjetiva la documentación de lenguas como una empresa interdisciplinaria ambiciosa, destacando que en ella: "no se trata simplemente de elaborar diccionarios y gramáticas para especialistas selectos, sino de proporcionar un registro comprensivo de las prácticas, tradiciones y conocimientos lingüísticos de una comunidad hablante, cubriendo todo el abanico de eventos comunicativos." (2011: 135). Lo que persigue, en última instancia, es "la creación de un archivo multimedial y multiuso de las lenguas de la humanidad (especialmente aquellas en peligro de extinción), disponible no solamente para los lingüistas, sino para una gran variedad de potenciales usuarios y para una amplia gama de objetivos" (Quatra 2011: 136).

Sin embargo, este autor coloca un conjunto de aspectos que, en su perspectiva, cuestionan la viabilidad del método de la documentación de lenguas y el logro

de sus objetivos. Uno de los cuestionamientos que hace atañe al alcance real que puede tener la participación de la comunidad de hablantes en el proceso de documentación y la priorización de sus intereses y derechos sobre los de la comunidad académica o científica:

> Esto se debe a que el lenguaje, el enfoque, los intereses y las expectativas de los investigadores generalmente discrepan del lenguaje, el enfoque, los intereses y las expectativas de las comunidades hablantes. En tal sentido, es legítimo preguntarse si, con miras a maximizar la eficacia de la documentación lingüística en la salvaguarda de las lenguas amenazadas, las comunidades hablantes no deberían gozar de un enfoque preferencial, no solamente en la implementación práctica de los proyectos de documentación lingüística, sino también en los principios teóricos de esta disciplina (Quatra 2011: 136).

Este debate tiene una relación estrecha con la especificidad de la colaboración académica establecida con docentes indígenas agrupados en la REDIIN. Dando un paso más allá, se adopta la metodología de *auto-documentación lingüística* como propuesta compatible con el carácter colaborativo e intercultural del proyecto y, más allá del mismo, con la propia trayectoria pedagógico-política.

La auto-documentación se trata, como refiere Quatra (2011) y otros autores (Haviland y Flores-Farfán 2007), de una aproximación inductiva a la documentación lingüística que permite, bajo consideraciones éticas y un marco legal, registrar y organizar un corpus de datos primarios sobre las formas y recursos de habla que se utilizan en la comunicación cotidiana, lo más fiel posible a las situaciones reales, que se pone a disposición de sus hablantes. Lo distintivo de este enfoque es que reconoce e impulsa la agencia y el papel central de las y los hablantes en las múltiples decisiones del proceso mismo: qué documentar, por qué documentar, para qué documentar, para quién documentar, con qué medios documentar, en qué contextos documentar y quiénes específicamente deben documentar (Quatra 2011: 147 citado en REDIIN 2023).

En este caso, la auto-documentación se inscribe en un proyecto de enseñanza de lenguas impulsado por un colectivo multiactoral con experiencia en la práctica de la educación intercultural crítica, y sirve a los propósitos pedagógico- políticos amplios que animan a la REDIIN en tanto sujeto social y político organizado. En lo que sigue se presentan algunos aspectos y resultados parciales de la experiencia en curso.

La capacitación y las perspectivas docentes sobre las lenguas

El trabajo se sustentó inicialmente en una capacitación introductoria que tuvo lugar en dos seminarios-taller. Estos se desarrollaron simultáneamente en los cuatro estados participantes con la asistencia de 90 docentes hablantes de 12 lenguas indígenas, adscritos a 38 escuelas y milpas educativas en Chiapas (17), Oaxaca (16), Michoacán (4) y Puebla (13).[8]

El primer taller *Bases conceptuales: las lenguas indoamericanas de México*, tuvo como objetivo introducir a los asistentes en la teoría lingüística y sociolingüística y apropiarse de conceptos básicos de los estudios del lenguaje y las lenguas indígenas en México. Se abordaron conceptos como lengua, lenguaje, variantes, diversidad lingüística, familia lingüística, agrupación lingüística, dialecto, bilingüismo (L1, L2), contacto lingüístico, diglosia, revitalización lingüística, adquisición, aprendizaje, literacidad de lenguas indoamericanas y transmisión de la lengua oral (REDIIN 2023: 45). En equipos organizados por agrupación lingüística, las y los docentes incursionaron en el análisis de sus lenguas y contextos, sus dominios y usos sociales a nivel familiar y comunitario. Debatieron ampliamente el tema de las variantes y los cambios que se registran en una misma agrupación: los sonidos, el léxico, la semántica, la inteligibilidad mutua sobre una misma 'lengua':

> Un caso específico resulta ser la variante que se habla en la comunidad de Angahuan. No es una comunidad aislada de otras, pero está desarrollando una variante que significa baja inteligibilidad para las demás. Se trata de un proceso que avanza. No sólo cambia la pronunciación, sino que omiten sílabas, lo que dificulta la comprensión. Se requiere de cierto tiempo para acostumbrarse a las diferencias. No hay explicaciones para estos cambios. Se mencionó el turismo que frecuenta el volcán, como posible razón. La reflexión se resume en la pregunta ¿quiénes o porqué se generan cambios acelerados en la lengua como el caso particular del purépecha de Angahuan? (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Michoacán, 20 de mayo 2022).

> Las lenguas son una forma de entender cómo vivimos en este mundo y gracias a esa diversidad lingüística hay también una gran variedad de interpretaciones de nuestra existencia en el mundo. Las lenguas se van enriqueciendo unas de otras, pero se debe tener en cuenta las situaciones

8 Los talleres se desarrollaron en modalidad híbrida, con cuatro sedes que reunieron presencialmente a las y los maestros de cada estado. Las presentaciones de especialistas en lingüística, sociolingüística y antropología lingüística se desarrollaron virtualmente de forma simultánea, pero el grueso de la reflexión y debate se realizó en los equipos estatales. En diversos momentos hubo espacios de conexión virtual donde se compartían aspectos en común, promoviendo inter-aprendizajes y la reflexión colectiva. Los talleres fueron registrados en las relatorías ampliadas, fragmentos de las cuales se retoman en este capítulo.

> donde una lengua se impone sobre la otra. Tener claro esas relaciones de poder entre las lenguas y considerar hasta dónde cada pueblo quiere reivindicar su variante, hasta dónde los cambios son productos de una dominación de poder, hasta dónde se deben aceptar ciertos cambios, ciertos préstamos. No se deben obviar las relaciones de poder porque es parte de nuestro trabajo educativo siempre. Cada uno va a ir construyendo sus materiales en función del análisis que haga en sus comunidades de esas relaciones interlingüísticas muy complejas (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Chiapas, 21 de mayo 2022).

En el segundo taller: *Auto-documentación lingüística*, se abordaron dos fases de esta metodología: 1) el acopio de datos lingüísticos y culturales y 2) su sistematización. Se revisaron temas como los objetivos de la auto-documentación lingüística; colaboradores, ética, consentimiento informado, derechos de autor y restricciones de acceso; trabajo de campo, métodos y técnicas para la auto-documentación; técnicas de grabación; descarga y organización de los datos; metadatos, resguardo de lo documentado a la computadora, transcripción en ELAN I y II e identificación de pautas culturales presentes en el registro lingüístico (REDIIN 2023).

Una parte importante del taller se centró en la pregunta *¿por qué documentar nuestras lenguas?* El debate hizo aflorar diferencias significativas entre las perspectivas de docentes de la red, familiarizados con el enfoque sintáctico de la cultura, y la visión académica que enunciaban algunos lingüistas, para quienes la respuesta aludía a la conservación del patrimonio lingüístico de la humanidad. Entre los docentes se defendió que el sentido último de la auto-documentación no es la revitalización de las lenguas *per se*, sino en el fortalecimiento de las actividades que sustentan la vida comunitaria y su diversidad ante los embates del capitalismo y las políticas de diferenciación social y racismo estructural del estado. Para otros, el sentido de documentar las lenguas en uso, está en reconocerlas como depositarias de la memoria colectiva y de los conocimientos socio naturales ancestrales de los pueblos:

> Rafael retoma el tema: ¿Por qué revitalizar? Porque no podemos dejar de hablar nuestra lengua en las actividades sociales que realizamos. No tenemos esa facultad, no podemos cancelar la palabra de la gente, la palabra con la que la gente interactúa entre sí y con la naturaleza en la práctica diaria. También porque es una forma específica de relación de los pueblos mesoamericanos con la naturaleza y los seres que la habitan.
>
> Reflexionemos sobre el registro: si la escritura es una forma de registro y permite re-crear la vida, entonces debe estar ligada a las prácticas, vinculada al hacer. Basta hacer una revisión de nuestra situación familiar: muchos de nuestros padres no fueron a la escuela, pero sí socializaban

> y fortalecían la lengua. Entonces no es una tarea sólo de la escuela, hay que ir a diferentes ámbitos de la vida, como la milpa. En esos espacios comunitarios se socializan las lenguas desde la acción y la actividad, desde las situaciones reales de comunicación en las comunidades. No debemos encerrarnos en la escuela, porque limita las posibilidades de reflexionar sobre la lengua. Si bien tenemos nociones de la parte teórica, falta ver de qué manera interactúa la lengua en la comunidad (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Oaxaca, 21 de mayo 2022).
>
> En Chiapas el maestro Francisco resalta el desplazamiento de las lenguas y considera que es urgente reforzar su oralidad, pero que lo primero es definir para qué se quiere registrar y revitalizar. El desplazamiento lingüístico, advierte, no puede desvincularse de los proyectos extractivos y del gran capital que destruyen la naturaleza, las prácticas culturales y las lenguas. Es decir, por más herramientas legales que haya para defender los derechos lingüísticos, el Estado sigue aferrado a ser monolingüe en español y deja que las lenguas y la diversidad mueran en las comunidades (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Chiapas, 21 de mayo 2022).

Pudo apreciarse que las y los docentes del colectivo REDIIN se han apropiado, en distintas formas, de la concepción sintáctica de la cultura que constituye un fundamento teórico del MII (Gasché 2008). Abundaron alusiones a las lenguas articuladas a las prácticas culturales, a sus usos sociales en el territorio y sus horizontes de sentido:

> Se comentó que la pérdida de la lengua es causa natural, por ejemplo, cuando hay una laguna, un ojo de agua, crecen diversas plantas alrededor, pero cuando viene la sequía desaparecen algunas plantas. Entonces, el hombre deja de nombrarlas, es la causa natural, cómo afecta la pérdida del conocimiento y de la lengua. También a causa de la acción del hombre que destruye el ambiente, por ejemplo, ya mucha gente usa herbicida para matar hierbas, los herbicidas no dejan semilla. Antes crecían en la milpa plantas que servían para la calentura, pero desde que se usó la bomba del herbicida ya no volvió a crecer. Eso ya no se transmite de generación a generación. Ahora puros medicamentos se tienen que comprar para la calentura y para la tos. Entonces también se destruye la lengua cuando se aleja uno de la naturaleza (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Chiapas, 21 de mayo 2022).

La concepción de las lenguas articuladas a la cultura no supone necesariamente una idea estática o tradicionalista de la cultura y la comunidad. Si bien es cierto que en las comunidades con presencia de la REDIIN se practica un sinnúmero

de actividades sociales, productivas y rituales que vienen de generaciones atrás, adaptándose y transformándose como toda práctica cultural, la propuesta del MII no consiste en emprender un rescate de actividades del pasado, sino en la explicitación -en lenguas indígenas- del conocimiento implícito en lo que los pueblos *hacen* en el presente y la vida cotidiana. Actividades "nuevas", tradiciones reinventadas o elementos culturales resignificados (como las mismas escuelas) pueden ser recursos para el fortalecimiento de la identidad, la defensa de la organización comunitaria, del territorio o de la revitalización lingüística:

> Ulrike de Michoacán, sintetiza lo que allá discutieron a partir de la experiencia de una comunidad purépecha cercana a Uruapan, donde aún conservan la vestimenta y todos hablan purhépecha. Se preguntaban cómo el aprendizaje de la lengua va de la mano de procesos de fortalecimiento de la indumentaria purhépecha y el mantenimiento de los distintivos de la comunidad. Avanzaron después en la reflexión de textos "otros" como los bordados. Es decir, fueron reflexiones más desde lo comunitario y la lucha social de resistencia de Cherán. Esto hizo comentar a Angélica que, en las fiestas de su pueblo, tanto familiares como comunitarias, ahora se visten las mujeres de rollo, ya no como antes con una falda sencilla y un delantal. Hace cinco años todavía no se daba este fenómeno. Un factor para este cambio son las comunidades vecinas, donde se siguen vistiendo de esta manera y se llega a cierta competencia con ellas. Pero tal vez, también es por influencia de las escuelas que en eventos festivos y días dedicados a la cultura purhépecha obligan a las niñas y los niños vestirse de manera tradicional. Así, la escuela revitaliza el vestuario, pero sigue colaborando en el desplazamiento de la lengua. Un tipo de texto -la indumentaria- recibe otro valor y tratamiento que otro -la lengua- (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 1, Michoacán, 21 de mayo 2022).

La experiencia en los talleres confirmó la importancia de promover la capacitación docente en lingüística, sociolingüística y didáctica de las lenguas, así como también el marcado interés de las y los maestros por ampliar sus conocimientos sobre sus lenguas, con fines centralmente pedagógicos y de promoción del desarrollo oral y escrito de las lenguas en las comunidades y escuelas. Asimismo, el proceso advirtió sobre los riesgos de una excesiva "gramaticalización" de las lenguas, que conduce al desdibujamiento de sus dimensiones comunicativas y epistémicas y sobre todo a perder de vista la centralidad que tiene la oralidad de las lenguas en la vida cotidiana, para su vitalidad y dinamismo.

También, como colectivo fue posible apreciar que la complejidad del trabajo pedagógico con las lenguas indígenas involucra también una dimensión vivencial y socioafectiva, profundamente encarnada en la memoria y en el cuerpo. Las

experiencias vividas con las lenguas, que en algún punto siempre bordan el racismo y el silenciamiento, sedimentan en actitudes y creencias lingüísticas que inciden en la forma en que las y los docentes desarrollan sus prácticas pedagógicas. Más aún, esas experiencias alimentan la configuración de sus subjetividades e inciden en la movilización de sus identidades profesionales, étnicas y de género. En esta última dimensión, muchas experiencias compartidas apuntaron en repetidas ocasiones al papel central de las mujeres en la transmisión de las lenguas-culturas y en la construcción de experiencias afectivas sobre las lenguas indígenas. Esta fue una de las vetas pendientes de reflexión e interaprendizaje que se abrieron en este espacio:

> El caso es que yo no puedo contar mi historia sin mi abuela, porque siento que ella fue la que me ancló a mi pueblo. […] Con toda la experiencia y los aprendizajes que hemos tenido, he llegado a concientizarme de lo que pasó y a detectar ahí esos rasgos de discriminación, de racismo y de que fuimos parte de esa historia. Pero yo siento que el hecho de que mi abuela haya sido monolingüe, que su mundo era el pueblo, el campo, el conocimiento que ella tenía de la vida. Y eso fue lo que nos enseñó y eso fue lo que nos mantuvo, digamos, anclados al pueblo, a pesar de toda la historia que vino después. […] Dentro de todo lo que nos enseñaba, ahorita puedo ver mucha sabiduría de su vida. De cómo nos trató de anclar a la vida, a nuestro pueblo, a su lengua, porque ella siempre decía que esa era su lengua con la que nación. Dios la mandó así al mundo y sabe por qué. Y si alguien en el pueblo venía y no entendía su lengua, ese era el tonto, porque ella estaba en su pueblo y tenían que entenderlo (Maestra Lidia Gaspar. Documento de trabajo: Relatoría conversatorio, Oaxaca, 11 de noviembre 2023).

Las reflexiones situadas desde la diversidad de lenguas y contextos de las y los docentes, nos permitió asomarnos a la historicidad del trabajo pedagógico con las lenguas indígenas y a las múltiples dimensiones –lingüísticas, sociolingüísticas, culturales, políticas y pedagógicas– que este involucra. La complejidad del campo constituye un desafío apremiante para la colaboración académica y multisectorial; entre otros aspectos, se requiere de esfuerzos serios y sistemáticos de formación y capacitación docente que, además de proporcionar conocimientos teórico-metodológicos amplios y pertinentes sobre sus lenguas, propicien la recuperación de la memoria, la expresión y reflexión de las vivencias socioafectivas y personal-políticas, en aras de colectivizar esa experiencia social y enunciarla en una perspectiva de derechos.

Auto-documentar las lenguas en un proyecto pedagógico intercultural

Concluida la capacitación introductoria, los equipos estatales del PRONAII consideraron los aspectos prácticos y relacionales propios de la colaboración con las y los miembros de las comunidades, entre otros, la adecuación a sus tiempos, la planeación de las diferentes tareas y responsables, el acceso al lugar de la actividad, el consentimiento informado, la lógica de la reciprocidad y la comunicación clara de los objetivos del proyecto y del destino de la información. Asimismo, analizaron los contextos preferentes para hacer una documentación de las lenguas en el marco de las actividades sociales en las comunidades, en correspondencia con los principios del MII:

> La selección de las actividades para la auto-documentación buscó apegarse a ciertos criterios; el principal de ellos fue seleccionar actividades en contextos reales, que por lo tanto guardan correspondencia con la temporada del año en que se practican en el territorio comunitario. El MII es enfático en el respeto al tiempo y espacio natural de las actividades sociales como actividades pedagógicas. Con fines principalmente pedagógicos, distingue entre actividades productivas (elaboración de productos materiales), sociales (participación en conversaciones, asambleas, fiestas seculares), recreativas (realización de juegos, música, cuentos) y rituales (participación en ceremonias, fiestas religiosas, curativas) En todas estas actividades se usa la lengua y se practican valores y comportamientos socialmente valorados por la comunidad de hablantes (REDIIN 2023: 33).

Para definir las actividades sociales o eventos comunicativos de la auto-documentación, fue importante que los equipos analizaran sus contextos de uso en diferentes dominios: escuela, familia, comunidad, gobierno, comercio, etcétera. Adentrándose en el horizonte político de los fines de la auto-documentación, se discutió qué eventos comunicativos o actividades sociales son relevantes para la permanencia y el fortalecimiento de la vida comunitaria, y cuáles se consideran significativas en la formación de las generaciones más jóvenes. También se analizó el valor pedagógico de las actividades y se identificaron posibles colaboradores o colaboradoras.

Estos debates, desarrollados tanto en lenguas indígenas como en español, fueron sumamente ricos y abrieron vetas de reflexión sobre la relación de los procesos lingüísticos y culturales con el territorio, los seres que lo habitan y las formas en que las dimensiones socio-naturales y los conocimientos bioculturales interactúan en la vida de las comunidades. Los equipos también discutieron aspectos como la relación con las instituciones del Estado, los cambios en las subjetividades de las y los jóvenes, las tecnologías de la información y la comunicación y las

prácticas de consumo, como elementos que intervienen en la toma de decisiones sobre el objeto de la auto-documentación de sus lenguas. En general, en esta fase se alcanzó una mayor conciencia de la relación de múltiples procesos y dimensiones, con las lenguas indígenas en tanto portadoras de conocimientos, memorias e identidad.

Habiendo avanzado en estas definiciones, la puesta en práctica de la auto-documentación en campo trajo consigo numerosas dificultades, comunes en experiencias tempranas de auto-documentación de lenguas:

> Se manifestaron diferentes problemáticas enfrentadas durante el proceso de grabación, como que las personas tienen mucha desconfianza de para qué se usarán los videos, de que los documentadores lo vayan a vender y ganen mucho dinero. En algún caso se negaron a participar porque no iban a ganar nada. Dificultades para la comunicación y el contacto: las personas no tienen tiempo para las grabaciones o justo en el momento les llegaron visitas, o no les gusta que se les grabe ("porque estoy muy fea" dijo una señora). En un caso se fue la luz por tres días.
>
> Hubo problemas técnicos con el equipo, parecía que no se había grabado porque la computadora no reprodujo los videos, por lo que se repitieron las grabaciones; las personas no aceptaban grabar donde se les propusiera, sino donde ellas decidieran, aunque las condiciones de luz no fueran las óptimas, incluso en algunos casos se grabó de noche. Algunos no pudieron trabajar en equipo, por los tiempos y las distancias, por lo que una sola persona tuvo que hacer todo el trabajo, de grabación, de entrevista, de fotos, de diario de campo. No fue posible eliminar muchos ruidos, como de animales, de lluvia. En general, las cámaras graban bien el video, pero no el audio, porque debe retirarse para lograr un buen enfoque. Alguien compró un cable más largo para el micrófono y alguien grabó el audio con su celular. Finalmente, en la gran mayoría de los casos, las grabaciones hubieron de hacerse con familiares o con los mismos documentadores que, en el caso de Chiapas, son campesinos-comuneros. En los Altos de Chiapas se compartieron alimentos con las familias que participaron en las grabaciones, con eso se les agradeció, y quedaron muy contentos (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 2, Chiapas, 19 de agosto 2022).

En el conjunto de dificultades y situaciones no previstas, destacamos aquellas que interfieren con el objetivo de priorizar los intereses de las comunidades de hablantes en el proceso de auto-documentación y en las decisiones que sobre aquél se tomen. Por ejemplo, la brecha digital y el desfase observable entre los requerimientos técnicos altamente especializados de la auto-documentación,

enunciada desde una disciplina académica y las condiciones reales en que esta se desarrolló en este caso por docentes de educación básica indígena.

La metodología hace énfasis en el uso de equipos especializados de tecnología digital (audio y video) a fin de documentar con la mayor fidelidad posible los eventos comunicativos; sin embargo, en el proyecto no se contaba con suficiente equipo técnico para el número de documentadores-docentes, quienes además trabajan en comunidades con fuerte dispersión geográfica, marginalidad social y condiciones limitadas o precarias de acceso, comunicación y conectividad.

En alguna medida esta situación se solventó rotando los equipos técnicos disponibles entre las y los docentes ubicados en una misma región o en comunidades relativamente cercanas. En la mayoría de los casos, se optó por hacer uso de los recursos accesibles, que consistieron en los teléfonos celulares. Esta alternativa permitió elaborar los registros, si bien no fue posible obtener niveles de calidad idóneos en el audio y video.

Se creó entonces cierta tensión entre el acuerdo de documentar las lenguas *en uso* dentro de actividades sociales comunitarias y documentarlas aislando al hablante de la situación comunicativa real. A raíz de estas dificultades técnicas y de desigualdad social varios docentes no documentaron la lengua en una actividad social; en su lugar documentaron el habla registrada mediante entrevistas a las y los colaboradores:

> Pues ya saben que ahorita en Chiapas los aguaceros están fuertes y los ruidos en la lámina, definitivamente no iba a ser posible. Fuimos como varias ocasiones y otra vez la fecha que propusimos, igual era lluvia, y la última pues era como ya ahora sí que era sol, no encontrábamos ni dónde tener un espacio. Hay cosas que de repente no queremos que salga, pero ni modo. Bueno, lo importante es que también tenemos el audio (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 2, Chiapas, 19 de agosto 2022).

Como ya se anticipó, si interpretamos estos retos a la luz de los debates de la documentación lingüística, identificamos tensiones relacionadas con *quién y cómo* se definen los objetivos de la auto-documentación, un tema que requiere de mayor análisis en otro espacio. Sin embargo, aún con tensiones, las y los docentes y educadores tomaron decisiones e hicieron adaptaciones sobre la práctica. Por ejemplo, decidieron que los registros obtenidos tuvieran otros usos pedagógicos, además de cubrir su propósito para la tarea de la auto-documentación. En la flexibilización de la metodología y su transformación para la toma de decisiones, observamos un potencial importante de autonomía pedagógica:

> Comenzó a exponer el equipo mixe que grabó una actividad de sobada de un hueso de la pierna. Uno de los comentarios más recurrentes en torno a la parte técnica, es que no es posible mantener la cámara fija (una recomendación del equipo lingüista) cuando se está registrando la actividad. Es inevitable mover la cámara para poder seguir la acción.
>
> En este caso, Rafa comenta que en el equipo de ayuuk tenían la duda de si el material resultado de la auto-documentación de esta actividad de la sobada es un material pedagógico, pero después de la discusión resolvieron que una grabación como esta, puede dar lugar a materiales para trabajar los nombres de los huesos en Ayuujk, pero la misma grabación puede resultar pedagógica para los niños, que pueden aprender por observación. Los materiales que deriven de esa documentación lingüística mostrarían también la dimensión ritual, los valores filosóficos y éticos involucrados, así como el proceso mismo de sanación y el don natural de quien lo puede realizar (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 2, Oaxaca, 2 de julio 2022).

La práctica de auto-documentación trajo también múltiples aprendizajes relacionados con la pertinencia cultural de la colaboración con la comunidad, su cuidado y vigilancia. Las y los docentes aportaron mucho a estos aprendizajes, desde su posición implicada y su conocimiento de las culturas comunitarias: los tiempos, los compromisos de reciprocidad, los estilos socioculturales de comunicación y de autoridad, etcétera. Si bien se llegó a mencionar que su cercanía social y familiar podría resultar compleja para la documentación, en general se valoró la importancia de conocer la comunidad como una ventaja para el trabajo colaborativo:

> En su intervención Elías refirió que el registro debe ser desde la perspectiva comunitaria, qué es lo que resultará más útil para la educación de sus hijos: consejos, procesos del trabajo, etcétera. Es decir, que no se haga desde un interés externo. ¿Cuál es el propósito fundamental y cómo puede ayudar este proyecto a la comunidad? […] En el mismo sentido que Elías, Pancho se manifestó sobre la importancia de involucrar a la comunidad en la decisión de qué actividad documentar para estar en confianza de hacer la documentación. También menciona que hay actividades en las que no puedes ir a documentar sólo una parte de la misma, pues representa una falta de respeto. Él pone como ejemplo un baile que se desarrolla a lo largo de cuatro días y en diferentes casas de la comunidad. Asimismo, tener el respeto de pedir permiso al colaborador y mostrarle el material obtenido, sobre todo teniendo en cuenta la situación de violencia y desgaste en las comunidades (Documento de trabajo: Relatoría Seminario 2, Chiapas, 19 de agosto 2022).

Al finalizar el primer año del proyecto, se integró un corpus de material videograbado de cinco familias lingüísticas, registrado por las y los docentes en la que fue su primera experiencia con esta propuesta metodológica. En total se reunieron 18 horas, 45 minutos y 09 segundos de auto-documentación lingüística en los cuatro estados participantes (Figura 4).

Figura 4. Registros grabados de la auto-documentación.

N/P	Familia lingüística	Agrupación lingüística	Estados	Tiempo de grabación	Total tiempo de grabación
01	Otomangue	Zapoteco (5 equipos)	Oaxaca	02:53':01"	05:20':03"
		Chinanteco	Oaxaca	01:10':18"	
		Mazateco	Puebla	00:36':00"	
		Nguigua	Puebla	00:40':44"	
02	Mixe-zoque	Mixe (2 equipos)	Oaxaca	02:04':01"	02:04':01"
03	Maya	Tsotsil	Chiapas	05:00':20"	07:26':35"
		Tseltal	Chiapas	01:23':56"	
		Chol	Chiapas	00:59':00"	
		Tojolabal	Chiapas	00:03':19"	
04	Yuto-nahua	Náhuatl (5 equipos)	Puebla	02:00':42"	02:00':42"
05	Tarasca	Purépecha (3 equipos)	Michoacán	01:55':48"	01:55':48"
				Total:	18:45':09"

Fuete: Elaboración propia a partir del material videograbado en el primer año del proyecto.

También se documentó el habla adulta en un conjunto amplio de actividades productivas, rituales y sociales desarrolladas por mujeres y hombres en contextos comunitarios; además se produjeron registros de las lenguas y sus variantes en entrevistas a expertas, expertos y miembros de la comunidad, que describen actividades sociales, memorias e historias de la comunidad, conocimientos locales y estilos socioculturales de aprendizaje. En la Figura 5 se detallan los temas y actividades sociales que enmarcaron la documentación de las lenguas en uso, enlistadas en español.

Figura 5. Auto-documentación de lenguas en las actividades sociales comunitarias.

Estado	Lengua/variante lingüística/ región	Actividad social documentada
Chiapas	Tsostil de chenalhó	Crianza de pollos en las Limas Plantas medicinales en Chenalhó Tortilla y comida, Chenalhó
	Tsotsil de huixtán	Barbecho con toro en Bazom
	Tsotsil de chenalhó	Trasplante de café y bordado de blusa
	Tsotsil de la frontera	Historia de la fundación de la comunidad
	Tseltal de yajalón	Hilado de algodón
	Tsotsil de zinacantán	Plantas medicinales en Kakete' Elaboración de "petejul"en Bochojbo'
	Tojolabal	Curación o textiles
	Ch'ol de tumbalá	Trampa para tuza
	Ch'ol de sabanilla y tila	Vida comunitaria usos del algodón
	Chól de tumbalá	Crianza de puercos
	Tsotsil de simojovel	Elaboración de olla de barro
	Tseltal de bachajón	Importancia de cuidar el maíz en nuestra vida
Michoacán	Purépecha, Sierra	Detección y curación del empacho
	Purépecha, Sierra	Ser pirheri (cantor)
	Purépecha, Cañada	Aprender a ser pirheri
Oaxaca	Zapotecos del valle	Pongamos nuestro cualesle para preparar nuestro tejate
		La siembra del maíz
	Zapoteco del sur	Elaboración de red para pescar
	Mixteco	El cuidado de los pollos
	Zapotecos istmo	La elaboración de redes para mazorca
	Chinanteco	Cosecha de café orgánico
	Mixe Tlahuitoltepec	Actividad ritual La curación de ollas nuevas
	Zapoteco del norte	Las leyendas
		Elaboración de guía de chayotes con frijoles
	Mixe media	Atole ancestral
Puebla	Nahuatl-Sierra Negra	El bordado y elaboración del traje típico de la comunidad
		Preparación del temazcal
	Nahuatl-Tehuacán	Limpia de la cebada
	Mazateco/Tehuacán	Siembra y cuidado de la vainilla y el tesmole de pollo
	Ngigua/Tehuacán.	Elaboración de la faja de ixtle
	Nahuatl-Huahuchinango	Pelar frijol (simaitl) gordo
	Nahuatl-Teziutlán	Elomiston (gorditas en forma de estrella de maíz tierno)
	Nahuatl-Tlaxcala	Cuidado de los totoles

Fuente: Elaboración propia a partir de la documentación de lenguas y su uso en actividades durante el primer año del proyecto.

Cada registró incluyó, además del audio y video, los metadatos correspondientes al registro y un documento que llamaron “diario de campo”, donde se registraron datos del contexto sociocultural que rodeó la actividad, así como de la misma interacción entre el docente documentador y los colaboradores (Ilustraciones 1 y 2). Este material, cuyo análisis aún está en proceso, aporta riqueza en la descripción de la situación de cada lengua, la explicitación del nexo lengua-cultura y en el conocimiento de las lenguas y variantes involucradas.

Ilustración 1. Documentación del Zapoteco del Valle (Diza) en la actividad:
“Pongamos nuestro cualesle para preparar tejate”.
Colaboradora: Isabel López, 61 años.

Alfredo Martínez López [Fotógrafo]. Macuilxochitl, Tlacolula. 24 de julio de 2022.

Ilustración 2. Auto-documentación del Zapoteco del Istmo (Didxazá) en la actividad: "Elaboración de red para mazorca".
Colaborador: Eleno Escobar, 78 años.

Aurelio Toledo Matus [Fotógrafo]. El Espinal, Oaxaca. 27 de julio de 2022.

El primer acercamiento a la metodología de la auto-documentación, en diálogo con la trayectoria pedagógica del colectivo en educación intercultural, fue significativo en muchos sentidos. Las y los docentes ampliaron sus conocimientos sobre las lenguas y los procesos de adquisición del lenguaje; analizaron las situaciones lingüísticas y reflexionaron sobre las características de sus lenguas. En campo, recopilaron, construyeron y sistematizaron registros de las prácticas lingüísticas de sus comunidades de habla; muchos lograron hacerlo en actividades familiares y comunitarias, para más adelante trabajar pedagógicamente con los conocimientos implícitos enunciados en sus lenguas y articular su experiencia pedagógica con el método inductivo intercultural. Además de ello, la auto-documentación partió del reconocimiento de su agencia pedagógica y su conocimiento docente y comunitario.

> También el gusto de participar, de hacer esa auto-documentación en las comunidades, que realmente a veces nosotros no lo hacemos, [lo] hacen muchas veces los lingüistas, sin saber si estaban haciendo un trabajo

> de la lengua, pero no sabemos. En este caso fuimos nosotros mismos, la documentamos. Estamos como orgullosos, sería en el futuro ver el producto con la comunidad. Pues la señora con la que me entrevisté, yo le decía que le vamos a devolver la imagen o el video con la que estamos grabando, pues sería como la primera parte de la devolución, pero manifiesta de que ella quiere aprender a leer, y entonces ahí en ese mismo espacio, como tenemos ahí un pizarrón, empezamos a escribir en la lengua. Al escuchar eso, yo hice un compromiso más, que no sé si está contemplado, yo le dije que si quiere que le devuelva el video pues entonces para que le pongamos subtítulos en ch'ol (Documento de trabajo: Relatoría Reunión nacional, Francisco Arcos, 14 de octubre 2022).

Los insumos de la auto-documentación lingüística fueron organizados a través de metadatos y se editaron en el programa Movavi.[9] El equipo de lingüistas y antropólogos capacitó a las y los profesores para el manejo de otro programa, denominado ELAN[10], en el que el material grabado (el video, el audio y la plantilla) se instaló y posteriormente se transcribió por los mismos docentes en las diferentes lenguas documentadas. En algunos casos fue la primera vez que trabajaron en la escucha activa de su propia lengua originaria, no enfocándose únicamente en la forma gramatical o sintáctica en abstracto, sino en el marco de habla de la actividad que eligieron como significativa para trabajar con sus lenguas desde una perspectiva inductiva e integrada con las prácticas culturales. La transcripción de la oralidad a la escritura en lengua indígena significó un reto importante, por requerir de habilidades y experiencia en la escritura de las lenguas indígenas, así como del conocimiento de sus normas básicas y de su estructura general, conocimientos que muchos docentes no tenían.

El trabajo con el programa ELAN implicó también la traducción del texto al español, con el criterio de buscar una traducción 'libre', adaptada a las normas del español para resultar comprensible al público en general (REDIIN 2023).

Esta segunda fase de la auto-documentación, orientada a la sistematización de los datos, fue altamente formativa en la escucha, oralidad, escritura y lectura de sus lenguas indígenas y tuvo sus particulares retos, que analizaremos en otro espacio.

---

9 Movavi es un programa de licencia para la edición de video, cuyo manejo es sencillo e intuitivo que permite trabajar con una diversidad de archivos multimedia y ofrece la opción de guardar el video resultante en varios formatos como MP4, AVI, MOV o MPEG-1.

10 ELAN es un programa de software libre que permite transcribir y anotar datos lingüísticos.

Conclusiones

En el arranque del proyecto, el diagnóstico semilla arrojó un panorama donde las lenguas y los contextos sociolingüísticos en las comunidades y escuelas de la REDIIN comparten, en distintos niveles, la tendencia general al desplazamiento que reporta la información estadística existente a nivel nacional. Sin embargo, la auto-documentación orientada al registro de las lenguas en uso, en actividades sociales que gozan de mayor vitalidad, aporta matices en el sentido de que los procesos de desplazamiento lingüístico no devienen unívocamente en el desplazamiento cultural y en la pérdida de conocimientos socio-naturales o territoriales. En todo caso, dicha premisa ha de analizarse de manera situada y atendiendo a las múltiples formas en que la comunidad o el grupo se vincula históricamente con el territorio y las actividades sociales comunitarias, así como sus transformaciones, apropiaciones y resistencias ante la influencia del estado, el mercado, la migración y las tecnologías de la sociedad red (Castells 1999).

En torno a los procesos de revitalización lingüística para el caso coateco de Oaxaca, Perez (2023) propone que el fortalecimiento de los conocimientos territoriales puede facilitar o coadyuvar a la revitalización de lenguas en proceso de desplazamiento[11]. De forma similar, aunque con las reservas del caso, esta primera experiencia de auto-documentación de lenguas en el PRONAII sugiere que el universo de actividades sociales comunitarias altamente vitales en las comunidades de trabajo de la REDIIN, aporta un margen significativo para que los docentes documentadores, en colaboración con las comunidades, generen herramientas sociolingüísticas y culturales pertinentes y desarrollen de estrategias pedagógicas integrales en las lenguas indígenas, que contribuyan a su revitalización y fortalecimiento. Lo anterior considerando la diversidad de contextos sociolingüísticos que convergen en el PRONAII y su especificidad.

Lo anterior no pretende restar importancia a la concepción de las lenguas como portadoras de conocimiento cultural ni demeritar la gravedad de los procesos de desplazamiento, sino llamar a un análisis profundo de la relación lengua-cultura y su historicidad en contextos situados y desde el punto de vista de sus hablantes.

La diversidad y riqueza de experiencias y conocimientos docentes sobre las lenguas que pudo apreciarse a lo largo del proceso de auto-documentación en el proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la Milpa educativa" y, sobre todo, el interés sostenido y los avances logrados en este primer acercamiento acotado al marco del PRONAII, confirmó la utilidad de impulsar procesos sostenidos de

11 El autor refiere también al caso de la lengua Ixcateca de Oaxaca, México, donde la documentación del patrimonio biocultural proporcionó herramientas de revitalización lingüística siendo una lengua casi extinta (Smith *et al*. 2016 citado en Pérez 2023: 290).

capacitación y práctica de auto-documentación lingüística con docentes indígenas, incorporando un enfoque colaborativo y de interculturalidad política que reconoce, en la práctica, la centralidad y la autonomía pedagógica de los hablantes.

Referencias bibliográficas

Bertely, María. 2015. Enfoques postcoloniales y movimiento político y pedagógico intercultural en y desde Chiapas, México. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. 36(141): 75-102.

_____. 2007. *Conflicto intercultural, educación y democracia activa en México, Ciudadanía y derechos indígenas en el movimiento pedagógico intercultural bilingüe en Los Altos, la Región Norte y la Selva Lacandona de Chiapas*. Lima: PUCP-RIDEI.

_____. 2000. *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar*. México: Paidós.

Bertely, María, Sartorello, Stefano y Arcos, Francisco. 2015. Vigilancia, cuidado y control étnico-político: Red de Educación Inductiva Intercultural. *Desacatos*. 48: 32-49.

Castells, Manuel. 1999. *Globalización, identidad y estado en América Latina*. Santiago de Chile: PNUD.

Czarny, Gabriela y Briseño-Roa, Julieta. 2022. Dicotomías y emblematizaciones persistentes en la educación intercultural bilingüe: Una lectura desde México. *Revista Runa*. 43(1): 171-187.

García Barrios, Raúl. s.f. ¿Qué son los PRONACES? *CONAHCYT*. https://conahcyt.mx/que-son-los-pronaces/. (12/08/2024).

Gasché, Jorge. 2008. "La motivación política de la educación intercultural indígena y sus exigencias pedagógicas. ¿Hasta dónde abarca la interculturalidad?" En: María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (eds.), *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp. 367-397. Quito: Abya-Yala.

_____. 2008a. "Niños, maestros, comuneros y escritos antropológicos como fuentes de contenidos indígenas escolares y la actividad como punto de partida de los procesos pedagógicos interculturales: un modelo sintáctico de cultura". En: María Bertely, Jorge Gasché y Rossana Podestá (eds.), *Educando en la diversidad cultural. Investigaciones y experiencias educativas interculturales y bilingües*. pp. 279-365. Quito: Abya-Yala.

Gómez Rendón, Jorge. 2008. Patrimonio lingüístico, revitalización y documentación de lenguas amenazadas. *Revista Nacional de Cultura del Ecuador*. 13: 35-49.

González Apodaca, Erica, Corral Gustavo, Keyser Ulrike. 2023. Las lenguas indígenas en el proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la milpa

educativa". Resultados del diagnóstico sociolingüístico. *Revista del Instituto de Investigaciones en Educación*. 15(20): 8-28.

Hamel, Rainer Enrique. 1998. *Bilinguismo e interculturalidad: relaciones sociolingüísticas y educación de los pueblos indígenas en América Latina. Educación Bilingüe e Interculturalidad en Centroamérica y México*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras.

Haviland, John y Flores-Farfán, José Antonio. 2007. *Bases de la documentación lingüística*. México: INALI.

Himmelmann, Nikolaus P. 2004. "Documentary and Descriptive Linguistic". En: Osamu Sakiyama y Fubito Endo (eds.), *Lectures on endangered languages 5: from Tokyo and Kyoto Conferences 2002*. pp. 37-83. Osaka: Suita.

Instituto Nacional de las Lenguas Indígenas. 2003. *Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas*. https://www.inali.gob.mx/pdf/ley-GDLPI.pdf

Leontiev, Alexei. 1978. *Actividad, conciencia y personalidad*. Buenos Aires: Ediciones Ciencias del Hombre.

López, Luis Enrique. 2001. La cuestión de la interculturalidad y la educación latinoamericana. *Análisis de prospectivas de la educación en la región de América Latina y el Caribe*. 1: 382-406.

Martínez Jiménez, Florinda. 2021. "Hacia la construcción de una pedagogía intercultural y decolonial: el caso del PTEO". Tesis de posgrado. Pedagogía. UNAM. Ciudad de México.

Mulet González, Manuel., Pupo Ponce de León, Diosdado y García Arzuaga, Yovanis. 2008. Vigencia de Lev Semionovich Vigotsky. *Rev electrón*. 33(4): 25-46.

Pérez Rios, Edgar. 2023. Revitalizar el territorio, revitalizar la lengua: El caso del Zapoteco Coateco de Oaxaca, México. *Living Languages, Lenguas Vivas, Línguas Vivas*. 2: 1-9.

Quatra, Miguel Marcello. 2011. Auto-documentación lingüística. La experiencia de una comunidad Jodï en la Guayana Venezolana. *Language Documentation and Conservation*. 5: 134-156.

Red de Educación Inductiva Intercultural. 2023. *Guía Metodológica: Auto-documentación lingüística para la educación propia*. Documento de trabajo para el Fondo de Programas Nacionales Estratégicos, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

_____. 2021. *"Leo y comprendo el mundo desde la milpa educativa. Fomento a la lecturoescritura como estrategia para la inclusión social"*. Proyecto en extenso para el Fondo de Programas Nacionales Estratégicos, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías.

_____. 2021a. *"Diagnóstico sociolingüístico para el proyecto "Leo y comprendo el mundo desde la Milpa educativa"*. Documento de trabajo para el Fondo de Programas Nacionales Estratégicos, Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías. https://pacificosur.ciesas.edu.

mx/wp-content/uploads/2023/06/Diagn%C2%A2stico-Sociolinguistico-PRONAII.pdf.

_____. 2019. *Milpas educativas para el buen vivir: nuestra cosecha*. México: REDIIN-UNEM-IBERO-CIESAS-Fundación W.K. Kellog. https://inide.ibero.mx/assets_front/assets/libros/2020/milpas-educativas-para-el-buen-vivir-nuestra-cosecha.pdf

Rogoff, B., Paradise, R., Mejía-Arauz, R., Correa-Chávez, M. y Angelillo, C. 2010. "El aprendizaje por medio de la participación intensa en las comunidades." En: Lourdes de León Pasquel (coord.), *Socialización, lenguajes y culturas infantiles. Estudios interdisciplinarios*. pp. 95-134. México: CIESAS.

Schmelkes, Sylvia. 2002. "La enseñanza de la lectura y la escritura en contextos multiculturales". *VII Congreso latinoamericano para el desarrollo de la lectura y la escritura*. pp. 16-19. Puebla.

Smith, Sandra, Rangel-Landa, Selene, Swanton, Michael, Casas, Alejandro y Rivera, Edith. 2016. Patrimonio biocultural ixcateco: investigación y colaboración para su documentación, valoración y difusión. *Diálogos de campo*. 2(1): 1-34. https://lanmo.unam.mx/ojs/index.php/dialogos/article/view/25/20

Sartorello, Stefano. 2009. Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: el caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas. *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*. 3(2): 77-90.

Tensiones entre pertenencia escolar y subjetividad en contextos urbanos: un tema de justicia social

Gonzalo A. Saraví[1]

Introducción[2]

Este texto se propone indagar dos aspectos, más específicamente dos relaciones, que han sido relativamente poco exploradas aún –no por desidia ni falta de imaginación, sino por la misma novedad del fenómeno– y que representan dos de los dilemas más importantes que afectan hoy a la escuela urbana de nivel medio superior. Ambas relaciones tienen como una de sus variables ancla la pertenencia escolar, lo cual, como veremos enseguida, no es casual dada la multiplicidad de factores y procesos que en la sociedad contemporánea han desestabilizado y puesto en cuestionamiento la experiencia y el sentido de pertenencia que en el pasado solía verse como un rasgo casi esencial y espontáneo de la condición humana.

Las otras dos variables que interactúan y entran en tensión con la pertenencia escolar también son emergentes de las características que asume la sociedad en esta nueva fase de la modernidad. Una de ellas es la desigualdad que, si bien no es un fenómeno en absoluto novedoso, sí se ha constituido un eje clave del orden social (Wilkinson y Picket 2009, Pérez 2016). En un mundo cada vez más estrecho y en el que vivimos más cerca, al mismo tiempo las brechas de la desigualdad producen una creciente fragmentación económica, social y cultural entre sectores: la convivencia se torna así todo un desafío. La otra variable es la subjetividad o lo que algunos autores han llamado el retorno del actor (Touraine 1987). No me

---

1 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ciudad de México.

2 Este texto se nutre de reflexiones previas sobre este mismo tema que fueron publicadas en Saraví, Gonzalo A. 2022. Pertenencia escolar y subjetividad en adolescentes de sectores populares. *Perfiles educativos*, 44(177): 8-25, y presentadas con la ponencia "School belonging and social (in)justice in Mexico" en el XX ISA World Congress of Sociology, Melbourne Convention and Exhibition Center, Melbourne, Australia, 25 de junio al 1 de julio de 2023.

refiero sólo de un cambio de perspectiva metodológica, sino a un cambio fáctico en la centralidad que en el orden social actual adquiere el sujeto: la valoración que socialmente se le atribuye a la subjetividad, incluso a la singularidad (Reckwitz 2020) pero también la responsabilidad o carga que la sociedad deposita e impone sobre el sujeto (Beck y Beck 2003, Castel 2010).

Tenemos entonces dos relaciones sobre las cuales, por un lado, deseo llamar la atención como un objetivo en sí mismo y, por otro, sobre las cuales pretendo organizar la discusión que irá surgiendo del análisis empírico. La primera es la relación entre pertenencia escolar y desigualdad, la segunda entre pertenencia escolar y subjetividad.

Los mecanismos de la desigualdad por los cuales en las escuelas se producen condiciones injustas y se reproducen las brechas educativas (y, en ocasiones, se amplían) no son siempre los mismos, sino que cambian con el tiempo. Así, por ejemplo, la paulatina masificación de la educación y la consecuente incorporación de sectores sociales antes excluidos llevó a la emergencia de nuevas formas de desigualdad que ya no tienen que ver sólo con las barreras de acceso sino con las condiciones, procesos y formas bajo las cuales se da en la escuela misma, incluso en el espacio áulico, la inclusión de estos nuevos contingentes de estudiantes. Hay múltiples formas de desigualdad (algunas más visibles que otras) que hoy operan a través de la inclusión más que la exclusión absoluta. Una de ellas, tal como señalan Tarabini, Jacovkis y Montes (2018) es la exclusión que ocurre al interior de las escuelas a través de no ser reconocido como estudiante, no ser escuchado o tomado seriamente, ser ignorado o estigmatizado en clase, o sentirse completamente distante de las prácticas escolares y los conocimientos transmitidos. Como veremos en el siguiente apartado, todos estos aspectos son elementos constitutivos de la noción de pertenencia. Es decir, la (no)pertenencia, puede funcionar como un mecanismo de exclusión desde la inclusión en el proceso de aprendizaje escolar (Hayes y Skattebol 2015).

Esta expansión del sistema educativo, especialmente del nivel medio superior que es el foco de interés de este capítulo, significó al mismo tiempo la incorporación de nuevas biografías, identidades y subjetividades adolescentes. El reconocimiento de esta diversidad plantea también otros desafíos a la pertenencia escolar, que impactan tanto en la dinámica institucional como en el bienestar socioemocional de los adolescentes. Hace sólo unas décadas atrás el sentido de pertenencia no era un tema de preocupación de la escuela: superada la barrera del acceso, los estudiantes (y la comunidad educativa en general) se limitaban a aceptar y seguir las normas escolares. De alguna manera, puede decirse que se trataba de una pertenencia forzada, vertical, que ignoraba la diversidad y la subjetividad y que, por tanto, era casi naturalizada. En efecto, Yuval-Davis (2006) señala que la pertenencia tiende a ser naturalizada y sólo emerge como problema precisamente

cuando se ve cuestionada o amenazada por algo. Esto es lo que sucede hoy con la pertenencia escolar; la presencia de nuevas subjetividades y la creciente valorización de la individualidad ponen en jaque el proyecto de pertenencia de la escuela tradicional, generando nuevas preocupaciones y conflictividades.

Estas dos relaciones y en particular las tensiones que se generan entre las variables constitutivas de cada una de ellas son las que nos permiten pensar en la pertenencia escolar como un asunto de justicia social. Si pretendemos reducir las brechas de la desigualdad educativa y nos preocupa el bienestar socioemocional de las y los adolescentes, la pertenencia escolar es una dimensión a tomar en cuenta. La dinámica y calidad de la pertenencia puede tener implicaciones significativas en la vida (presente y futura) de los adolescentes a través de su efecto en las subjetividades (Halse, 2018: 15). Luego de revisar y discutir las implicaciones de este concepto y de presentar brevemente la metodología en la que se basa este análisis, en los siguientes apartados se examinan puntualmente tres aspectos de este nivel que se ponen en juego en la construcción de un proyecto de pertenencia escolar: la autenticidad, la respetabilidad y la autoestima. Se trata de tres dimensiones que no se refieren directamente a las condiciones materiales de existencia (o al campo de la redistribución, para utilizar los conceptos de Nancy Fraser) y que tal vez por ello sorprenda que se incluyan como parte de un proyecto de justicia social; sin embargo, como trataré de mostrar enseguida, afectan de manera sustantiva las condiciones de igualdad y bienestar de los adolescentes.

Pertenencia escolar, desigualdad y subjetividad

Recientemente, la discusión e interés por la construcción de un sentido de pertenencia en el espacio escolar cobró relevancia no sólo en el ámbito académico sino también en el de la política educativa. Al menos dos procesos han contribuido a este creciente interés. Por un lado, el giro de las emociones en el campo de las ciencias sociales promovió el análisis de una dimensión clave de la experiencia escolar subjetiva de los estudiantes, como son sus vínculos afectivos, de apego e identificación con la escuela. Esta dimensión emocional es, precisamente, un componente clave del "sentido" de pertenencia, particularmente en su versión más psicológica. Por otro lado, algunas características de la sociedad contemporánea como son la globalización, la fluidez, la desinstitucionalización e individualización, que suelen resumirse en la idea de una modernidad líquida o reflexiva (Bauman 2003, Beck y Beck 2003, Dubet 2010) hicieron evidente que la pertenencia hoy no es un atributo predefinido, dado espontáneamente o fijo, sino un proceso dinámico en el que los actores tienen un rol activo en su construcción a través de la agencia, la negociación y el conflicto (May 2011). En el caso de la pertenencia escolar, esta mirada permitió reconocer que la inclusión no se agota con el sólo ingreso de los estudiantes a la escuela, o mejor dicho, que la inclusión

no garantiza la pertenencia, sino que hay distintas formas y calidades posibles de ser miembro o sentirse parte de un espacio o comunidad escolar (incluso la posibilidad de sentir que no se pertenece).

Diversos estudios, particularmente de la psicología educativa y las ciencias de la educación, han mostrado que los lazos afectivos, de seguridad y confort de los estudiantes con la escuela tienen efectos importantes, en primer lugar, sobre el bienestar general de los adolescentes y también en aspectos estrictamente educativos como son el aprovechamiento y la continuidad escolar. Cuando los estudiantes se sienten a gusto y mantienen una relación afectiva, de contención y de identificación con la escuela, no sólo tienen una experiencia más plena y gratificante de la adolescencia, sino que además es menos probable que la abandonen tempranamente o que falten a clases, su rendimiento y compromiso académico tiende a mejorar, suelen tener un mejor comportamiento e incluso la conflictividad escolar disminuye (Finn 1989, Johnson 2009, O'Brien y Bowles 2013, Kiefer, Alley y Ellerbrock 2015). Es en este sentido que la pertenencia o la no pertenencia o la calidad de la pertenencia que se construya en las escuelas, se torna un potencial mecanismo de desigualdad, tanto en términos educativos como de bienestar, es decir, utilizando las categorías de Göran Therborn (2015) incide tanto en la desigualdad de recursos como en la desigualdad existencial, respectivamente.

La pertenencia escolar, sin embargo, no se reduce a una experiencia afectiva e individual. Por un momento, el énfasis en los aspectos emocionales parece hacer de la pertenencia un sentimiento personal e íntimo, más que una experiencia relacional que se construye en la "interacción del individuo con otras personas, cosas, instituciones y contextos socioculturales específicos" (Halse 2018: 4). Esto no significa negar ni subestimar la dimensión afectiva ni el contenido emocional de la relación que los individuos entablan con determinados lugares y comunidades. Significa, en cambio, reconocer que la pertenencia escolar (al igual que sucede con la pertenencia a otras comunidades e instituciones) es una experiencia socialmente construida, lo cual, tiene a su vez dos implicaciones importantes.

La primera de ellas es que los lazos afectivos, lejos de ser espontáneos, se construyen en relación e interacción con otras personas y cosas, condiciones materiales y no materiales. La escuela es al mismo tiempo un lugar y una comunidad, por lo cual la posibilidad de sentirse allí como en casa y gestar un apego emocional, depende tanto de factores autobiográficos (como memorias, afinidades, experiencias, rutinas, etcétera) como de factores relacionales referidos a los vínculos sociales que se entablan con los demás miembros de la comunidad escolar. Sentirse valorado, respetado y contenido por maestros y directivos, construir relaciones de amistad y apoyo entre pares o desarrollar actividades extracurriculares, confiar en las reglas institucionales y sentir como propio el espacio escolar, son factores que

promueven un vínculo emocional con la escuela (Fredricks, Blumenfeld y Paris 2004, Johnson 2009, Slaten *et al*. 2016, Tarabini, Jacovkis y Montes 2018, Kiefer, Alley y Ellerbrock 2015).

La segunda implicación es que, paralelamente a esta dimensión emocional, la pertenencia escolar es también una condición estrictamente social referida a ser parte o miembro de una determinada comunidad o colectivo. En este sentido, pertenecer significa compartir colectivamente un conjunto de normas, valores, y prácticas que hacen que sus miembros se sientan cómodos o "como en casa" en ese espacio social.[3] Este núcleo compartido o "proyecto cultural" hace que la pertenencia sea por lo tanto algo más que un sentimiento individual y constituya al mismo tiempo un asunto político (May 2011). Por un lado, a través del establecimiento de fronteras, simbólicas y materiales, que determinan quién es incluido y quién excluido, quién sí y quién no reúne esas características comunes, quién tiene el derecho y las condiciones para pertenecer y quién no; y por otro lado, a través de la determinación de niveles de participación en decisiones colectivas y, principalmente, en la definición de ese proyecto cultural de pertenencia. Esto es particularmente importante en el caso de la pertenencia en contextos institucionales, como puede ser la escuela, por ejemplo, donde interactúan distintos actores atravesados por relaciones jerárquicas y de poder. Yuval-Davis, una de las autoras que más ha reflexionado y producido sobre el tema, se refiere a esta dimensión como "la política de la pertenencia" diferenciándola de la "pertenencia" en sí misma asociada a la dimensión afectiva:

> Belonging is about emotional attachment, about feeling 'at home' and, as Michael Ignatieff points out, about feeling 'safe'. […] The politics of belonging comprises specific political projects aimed at constructing belonging in particular ways to particular collectivities that are, at the same time, themselves being constructed by these projects in very particular ways (Yuval-Davis 2006: 197).

En el caso de la pertenencia escolar, resulta importante tomar en cuenta estas dos dimensiones (y las formas posibles en que pueden combinarse y afectarse recíprocamente) porque existe una clara tendencia en este campo disciplinar a privilegiar, casi de manera exclusiva, la dimensión emocional, es decir a reducir la pertenencia escolar al vínculo afectivo de los estudiantes con la escuela. Esto tiene que ver no sólo con el giro de las emociones en el análisis social, sino principalmente con la propagación en el campo de la educación (y en muchos otros de la vida social) de un discurso "psicologista" asociado a una subjetividad

3 De lo cual deriva la posibilidad que la pertenencia asuma en ocasiones un carácter performativo.

neoliberal que privilegia y promueve el desarrollo de habilidades emocionales como recurso clave para el desempeño exitoso de los individuos en la sociedad.

En el ámbito educativo esto se expresa en una creciente valorización y promoción de temas y programas en inteligencia y fortaleza emocional, control de las emociones, autoconocimiento o prácticas de autocuidado, por poner algunos ejemplos, y entre ellos, por asociación, se incorpora la preocupación por la contención y apego emocional de la escuela. Esta tendencia, paradójicamente, tiende a exacerbarse cuando se refiere a las escuelas de los sectores populares y más desfavorecidos; tal como señalan Hayes y Skattebol (2015) se asume que estos adolescentes tienen una mayor necesidad de asistencia social y emocional, es decir, ellos y sus familias son catalogados como portadores de un déficit socioemocional. Este supuesto, tiene a su vez el efecto perverso de promover que la escuela privilegie estas necesidades y habilidades emocionales por sobre el proceso de aprendizaje y la calidad educativa, que pasa a un segundo plano o directamente a ser considerada como algo inalcanzable en estos contextos.

Sin desatender la importancia central del vínculo afectivo, lo cierto es que la dimensión política de la pertenencia que proviene directamente del campo de la teoría social, ha sido mucho menos explorada a pesar de su relevancia en la dinámica escolar. A diferencia de las mediciones cuantitativas del nivel de satisfacción o apego de los estudiantes con la escuela, el análisis de esta dimensión estrictamente social de la pertenencia escolar demanda prestar atención al dato etnográfico de la experiencia escolar.

Tal como señalé en la introducción, hasta hace muy poco tiempo atrás este tema no figuraba en las preocupaciones de la investigación educativa y mucho menos de la política educativa. La institución escolar tenía un "proyecto cultural" de pertenencia vertical, monolítico y autoritario, que hacía que la pertenencia fuera considerada como un efecto reflejo o inmediato del acceso. Esto no significa que existiera una pertenencia plena y de calidad, sino que se trataba de una pertenencia impuesta o forzada desde arriba, incuestionable y que no necesariamente se traducía en un sentido de pertenencia por parte de los estudiantes.

Como plantea Yuval-Davis (2006: 197), la construcción de un proyecto de pertenencia es al mismo tiempo la construcción misma de esa colectividad y sus miembros. Por eso la imposición vertical de un proyecto de pertenencia, supone simultáneamente la imposición forzada de un tipo de identidad y subjetividad y el rechazo de otras. En la escuela de hoy, esta relación entre pertenencia y subjetividad entra en tensión.

La pertenencia mantiene una relación directa con la subjetividad; algunos autores como May (2011) sostienen, incluso, que se trata de un concepto clave para explorar

el vínculo entre la subjetividad o sentido de uno mismo y la sociedad. Cómo nos concebimos y representamos subjetivamente está directamente relacionado con a qué espacios o colectividades pertenecemos o nos sentimos parte y cuáles son las características que los definen. Aquellos espacios y grupos en los que nos sentimos "como en casa", con los cuales nos identificamos y compartimos un proyecto de pertenencia contribuyen a definir cómo actuamos, pensamos, sentimos, y nos constituimos como sujeto. Pero también cómo somos mirados y juzgados por los "otros", en tanto los espacios y comunidades de pertenencia son objeto de un trabajo de clasificación social por el cual son socialmente valorados y jerarquizados, dotados de prestigio unos, despreciados otros (Bourdieu 1988).

Metodología

El análisis que presento en este texto se basa principalmente en los resultados de una investigación sobre pertenencia escolar en sectores populares (Saraví, Bayón y Azaola 2020, Saraví 2022), para la cual se realizó trabajo de campo en siete escuelas de educación media superior ubicadas en contextos urbanos en tres ciudades del norte, centro y sur del país (Ciudad de México y Área Metropolitana, Tijuana en Baja California y Tuxtla Gutiérrez en Chiapas). En cada una de estas tres ciudades una de las escuelas correspondía a la modalidad de bachillerato tecnológico (CONALEPs en Ciudad de México y Tijuana y CBTIS en Tuxtla) y al menos una a la modalidad de bachillerato general (bachilleratos estatales y colegios de bachilleres). En las tres ciudades, se utilizaron referencias de informantes locales para seleccionar escuelas a las que asistieran mayoritariamente adolescentes de sectores populares, ya sea por su ubicación en zonas periféricas o por el perfil del plantel.

En total, en todas las escuelas, realizamos un total de 73 entrevistas abiertas semiestructuradas con estudiantes que mayoritariamente cursaban el segundo o tercer semestre del bachillerato. El 48% (35) fueron varones y el 52% (38) mujeres, y sus edades iban de los 15 a los 21 años, aunque el 90.4% tenían entre 15 y 17 años. También se realizaron cinco grupos focales: uno en cada una de las dos escuelas de la Ciudad de México y área metropolitana, uno en cada una de las dos de Tijuana y uno en una escuela de Tuxtla. En este último caso participaron 8 estudiantes (5 varones y 3 mujeres), mientras que todos los demás grupos focales fueron de 6 participantes cada uno, en proporciones iguales de varones y mujeres. Esto significó la participación de otros 32 estudiantes en el mismo rango de edad que los entrevistados individualmente (17 varones y 15 mujeres).

El trabajo de campo se desarrolló en distintos momentos a lo largo del segundo semestre de 2017 y el año 2018; el autor de este texto coordinó el trabajo en todo el país y participó directamente en la realización de entrevistas, grupos focales

y observación en todas las escuelas, menos las de Tuxtla Gutiérrez. Todas las entrevistas y grupos focales fueron realizadas en los mismos establecimientos escolares y durante los horarios de clase, se grabaron y transcribieron íntegramente. En todos los casos se contó con autorización de maestros y directivos para la realización del trabajo de campo,[4] y a lo largo del mismo logramos establecer una buena relación de confianza y colaboración. En las escuelas nos movimos con mucha comodidad y buen recibimiento, lo cual nos facilitó conocer un poco más de la cotidianidad escolar.

Tal fue la buena recepción y la relación de confianza construida, que en una de estas escuelas localizada en el Municipio de Nezahualcóyotl, dos años más tarde, en 2020 durante la pandemia por COVID-19, inicié y desarrollé un nuevo proyecto en colaboración con uno de sus docentes. Si bien esta última investigación estuvo referida a la experiencia de la pandemia en adolescentes de sectores populares, la suspensión de clases presenciales nos permitió evaluar y recabar información sobre el valor de la pertenencia escolar en un momento de crisis, cuando la escuela no está. Se trató de una investigación de carácter participativo, en el que los mismos adolescentes llevaron adelante sus propias investigaciones sobre el tema y expresaron sus resultados en diferentes formatos artísticos (principalmente audiovisuales) de su propia autoría (Saraví 2023a y 2023b). Secundariamente, en este texto hemos utilizado información complementaria de esta investigación, como así también de mi actual experiencia de campo, mucho más etnográfica, en otra escuela del mismo municipio pero perteneciente a una organización popular.

Autenticidad y pertenencia escolar

En los apartados anteriores intenté fundamentar conceptualmente una de las tensiones que emerge de la relación entre pertenencia y subjetividad en la escuela media contemporánea. La inclusión de nuevos sectores, la presencia de identidades diversas y la revalorización de la subjetividad y singularidad, entran en conflicto con un proyecto de pertenencia escolar vertical, autoritario y homogeneizante que se basa, precisamente, en la exclusión de ciertas identidades y la construcción de una subjetividad específica. Este conflicto emergió múltiples veces y en diferentes formas a lo largo de nuestro trabajo de campo en el relato de los propios adolescentes (e incluso de maestros y personal directivo).

Saúl, por ejemplo, tiene 15 años y cursa el segundo semestre de un bachillerato técnico en la ciudad de Tijuana. Al igual que para muchos otros adolescentes, la estética y la imagen corporal influenciadas por los pares, los medios de

4 Los nombres de los entrevistados fueron sustituidos por seudónimos con el fin de preservar su anonimidad.

comunicación, las redes sociales, y figuras influyentes de la música, el deporte o el arte, tienen especial relevancia en su búsqueda identitaria. Es que, tal como lo señalara Le Breton (2012: 41), los adolescentes "ensayan personajes en el guardarropa contextual de su entorno o de los medios de comunicación, *en búsqueda de elementos que coincidan con él* y de los cuales se apropia". La escuela, como relata Saúl en el siguiente extracto, sin embargo, impone un modelo de pertenencia que rechaza y excluye dichos elementos identitarios que reflejan lo que él siente que es (al menos en este momento de su vida) y define qué identidades son y no son válidas en el espacio escolar.

> Saúl: Me molestó más que nada cortarme el pelo porque esperé mucho porque en la secundaria tampoco me dejaban tener el pelo largo, y pasando a la prepa dije "bueno, pues ya puedo tener el pelo un poco más largo". Ya me hacía mis trenzas, ya tenía el pelo bien recogido con las trencitas bien hechas… *¿De dónde habías sacado eso?* Saúl: Pues nomás se me ocurrió… tenía cinco trenzas hasta acá arriba. No; eran seis de hecho, tres y tres, bien parejitas todas y bien arregladas, con el corte de pelo bien arreglado, pero pues el prefecto sí me echaba carrilla, me decía que eso era nada más para mujeres, y que quién sabe que tanto…, es muy machista el prefecto de la mañana, que eso solo era para mujeres. Y la [prefecta] de la tarde sólo me dijo: "¡córtate el pelo! No quiero que estés aquí con el pelo largo, y menos con esas trencitas (E-72, Saúl, 15 años, Tijuana, Baja California).

En este caso, la escuela a través de prácticas, relaciones, e interacciones cotidianas, excluye e incluye sobre la base de ciertos perfiles identitarios o modelos de ser adolescente que está dispuesta (o no) a aceptar. Lo que denota el relato de Saúl o la experiencia de Luis, que reproduciré a continuación, es que al mismo tiempo que se plantea la universalización de la educación media, la escuela continúa dominada por un modelo conservador y autoritario que excluye ciertas estéticas, identidades y subjetividades juveniles.

Luis, tiene la misma edad que Saúl, cursa el mismo semestre y estudia en una escuela similar pero de la Ciudad de México; vive en Ecatepec y viaja casi 2 horas para llegar a la escuela. Además, en las tardes y los fines de semana trabajaba en un tianguis, pero dos semanas antes de nuestro encuentro dejó "la chamba" porque iba mal en algunas materias y no quería descuidarlas. Frente a estas pruebas de esfuerzo por permanecer y continuar estudiando, la escuela, sin embargo, se detiene en ciertas marcas identitarias.

> Luis: Bueno, mi peinado en sí es… [diferente]. Ahora no me peiné así porque no me peino así para que no me digan nada. *¿Cómo es tu peinado?* Luis: Me peino como muy abultado aquí, como estilo mohicano

> *¿Y eso no se puede?* Luis: No, aquí no. Bueno, el maestro siempre nos decía "vete por una hoja de derivación" [y] con tres de esas hojas ya no puedes ir a campo [se refiere a las prácticas profesionales] (E-08, Luis, 15 años, Ciudad de México).

En contraste, en el tianguis donde trabajaba nadie cuestiona su peinado: "No, ahí sí, como quieras, hay [pelo] corto también, varía, como quieras". En el tianguis Luis se siente cómodo, incluso seguro y contenido, sentimientos con los que suele definirse precisamente la pertenencia: "No sé si me entienda" me dice, "pero como que el estándar de los tianguistas es que son muy vulgares, que son muy drogadictos, que nada más se dedican a la mafia, pero no son así, son gente muy honesta, gente muy agradable […] de hecho te ayudan; en el tianguis todos entre ellos se ayudan" (E-08, Luis, 15 años, Ciudad de México). Una revalorización retórica de su otro espacio de pertenencia que por momentos siente como "su" lugar. Algo similar me decía Saúl, cuando le pregunté donde era más fácil hacer amigos, si en la escuela o en la "colonia de mala muerte" (como él mismo la definió) en la que vive:

> Saúl: Pues es más fácil en la colonia, aquí [en la escuela] toda la gente es muy insegura. Te hacen que te presentes… [que digas] dónde vives, y entonces cuando dices "Camino Verde" la gente como que… piensa lo peor. Piensan que: "Ay! Este es un cholo, un malandro, un asaltante, un… *¿A ti te ha pasado eso?* Saúl: Siii… entonces me ha pasado, te meten en ese grupo (E-72, Saúl, 15 años, Tijuana, Baja California).

Estos conflictos no sólo emergen en torno a rasgos de las estéticas juveniles sino también en relación con sus identidades sexo-genéricas. A lo largo de nuestro trabajo de campo hemos recogido testimonios en conversaciones informales con directivos sobre conflictos derivados de alumnos/as que deciden cambiar sus nombres originales por otros acordes a su identidad de género elegida y docentes –y en general una institucionalidad escolar– que rechazan y resisten aceptar estos cambios. O tensiones que emergen ante estéticas no binarias o transgénero que no corresponden con los códigos de vestimenta escolar basados en una asignación rígida y tradicional para varones y mujeres que, por lo tanto, son prohibidos o sancionados cuando violan esta correspondencia. En la cita previa, Saúl cuenta que un poco en broma y otro poco en serio, se le cuestionaron las trenzas que se había hecho porque eran para mujer; aunque parezca ridículo, en otro caso los prefectos llamaron la atención a un varón por sus uñas pintadas (que sin embargo es una práctica aceptada en el caso de las alumnas) señalándole que no estaban permitidas para él, la situación puede parecer insignificante, pero llegó a las más altas autoridades de la escuela.

Todas estas situaciones muestran que la escuela permanece atada a un proyecto de pertenencia monolítico y tradicional, que atenta contra la autenticidad de los estudiantes y que impone o intenta construir sujetos homogéneos. Las prácticas excluyentes al interior de la escuela marcan el rechazo de ciertos perfiles y pueden derivar directamente en la exclusión de esos estudiantes o, en su defecto, en la pretensión de reconstruir, reformular o cambiar esas subjetividades "disruptivas" (retomando un término muy usado en la institucionalidad escolar). El resultado es no sólo la emergencia recurrente de conflictos institucionales, sino también de tensiones en los propios adolescentes que parecen compelidos a suprimir su autenticidad en aras de ser aceptados, lo cual da lugar a una pertenencia fingida, limitada o subordinada.

Durante la pandemia por el COVID-19 se estableció una larga suspensión de las clases presenciales que se extendió por casi dos años. En ese período, llevamos adelante una investigación participativa con adolescentes que entre otras cosas nos permitió adentrarnos en sus experiencias con las clases a distancia. Si bien existía un consenso generalizado en torno a las virtudes de la presencialidad y lo caótico que resultó la educación virtual, una observación recurrente se refería a la mayor "libertad" que significaba no tener que asistir a la escuela. Por ejemplo, Alejandro decía:

> […] no voy a decir que me siento súper feliz, o algo así, al contrario, hay un poco de nostalgia en eso, pero… es que es una situación rara porque no me sentí mal, fue como algo normal, extraño y normal al mismo tiempo. Yo me sentía cómodo al saber que… "ey, ya no tengo que regresar a presenciales a la escuela". Yo a mí, en lo personal, no me gusta mucho la forma de trabajar presencial, no me gusta mucho la cuestión de llevar un uniforme, seguir una regla, seguir un regimiento, corte de pelo… no sé, para mí es muy cómodo estudiar aquí en casa […] a mí soy una persona que le importa mucho mi estética entonces sí me incomoda mucho el tema del pelo, principalmente. En línea no es que me moleste tanto el régimen, porque eres más libre realmente en la forma en que te expresas, eres más libre en cuanto a la forma de vestir… si estas frente a una cámara, y dependiendo del maestro o profesor, que hoy la mayoría son muy abiertos en ese tema, no es tan obligatorio de llevar un uniforme puesto, ni siquiera es necesario prender la cámara, entonces eres un poco más libre, puedes incluso tomar clases en pijamas. En ese sentido es muy cómodo (Equipo 4: Investigadoras, Actividad 2, Entrevista 2, Alejandro 17).

Antonsich (2010) ha hecho notar esta contradicción como una tensión no sólo de la escuela sino de todo proyecto de pertenencia. Por un lado, apunta este autor, diversos estudios sugieren que para pertenecer es necesario que las personas

sientan que pueden expresar sus propias identidades y ser reconocidas, valoradas y escuchadas como parte de esa comunidad de pertenencia. Es decir, que uno pueda ser reconocido y aceptado en su propia autenticidad. Pero, por otro lado, la idea misma de pertenencia suele cargarse con una retórica de la similitud, la semejanza o cierta homogeneidad entre sus miembros, lo cual atenta contra todo reconocimiento de la diferencia (Antonsich 2010).

> *¿Te dan espacio [en la escuela] para manifestarte como eres, o a veces lo sientes como un poco…?* Martín: ¡Ah! ¡Nooo! En la escuela no. Me tienen muy tachaaaado. Uno trata de hacer las cosas bien, pero parece que te buscan acá… detalles para joderte. *¿Por qué? ¿Cómo percibes eso?* Martín: De un principio yo llegué con…, como yo llegué a la escuela a inscribirme pues no tenía el uniforme ¿no? Entonces yo llegué lo más pegado al uniforme ¿no?: un pantalón gris, pero holgado, pelón acá…, pues mis hoyos acá [en orejas y nariz] […] Pero aquí en la escuela como que… no sé, la gente, principalmente las autoridades, me mal ven, o sea… insisto, ya cuando compré mi uniforme, entonces me decían: "no pues, que no sonríe", "que está pelón", "que es cholo", cualquier cosa, pero pues así es mi manera de ser. A veces yo vengo apurado y se me olvida quitarme los aretes. Y digo: "chaaale… ¡se me olvidó quitarme los aretes!" Y ya me regañan, o ya me dicen: "Martín, los aretes, ¡dámelos!" (E-38, Martín, 17 años, Tijuana, Baja California).

Martín es compañero de Saúl en el mismo bachillerato técnico de Tijuana, aunque es un poco más grande y su estilo es otro: le gusta el rap y su ídolo es Canserbero, prefiere la ropa holgada como los cholos, tiene varios tatuajes y piercings en su cuerpo (también algunas autolesiones de sus primeros años de adolescencia). Pero al igual que su compañero, siente que en la escuela es difícil presentarse como realmente es, en su autenticidad; su olvido de quitarse los aretes, por ejemplo, denota claramente que para él llegar a la escuela significa comenzar a fingir ser otro. De hecho, mientras conversábamos a solas en un salón de la escuela para esta entrevista, al tocar este tema Martín también hizo aparecer un septum o arete de nariz, que durante las horas de clases "lo oculta" dentro de sus fosas nasales.

Es llamativo, pero Dubet ya lo había observado para un contexto escolar muy diferente, que "la búsqueda de autenticidad aparece [en los relatos de los jóvenes] menos de manera positiva que de manera negativa a través del relato de los obstáculos que se le ponen" (Dubet 2010: 187). Tal como vimos en todos los casos aquí reseñados, la autenticidad en la experiencia escolar aparece principalmente como una autenticidad negada o que debe mantenerse oculta "fingiendo" ser otro en el espacio escolar.

Respetabilidad y pertenencia escolar

La paulatina expansión de los diferentes niveles del sistema educativo y la consiguiente incorporación de nuevos sectores antes excluidos condujo paralelamente a una creciente segmentación educativa. Se trata de un proceso que forma parte de un fenómeno más amplio y conocido en el campo de las ciencias sociales, que consiste en mantener y ampliar las desigualdades existentes buscando continuamente nuevas formas de distinción.

En México, y América Latina en general, esta segmentación en el ámbito educativo encuentra una primera línea de fractura en la diferenciación entre el sector público y el privado: en términos generales; las escuelas privadas tienden a disponer de mejor infraestructura, recursos pedagógicos y organizativos y obtener mejores resultados en evaluaciones de aprovechamiento escolar. La homogeneidad social y los contrastes de clase entre ambos tipos de escuelas suelen ser también muy notorios: las clases bajas asisten a escuelas públicas y las clases medias y medias altas-altas tienden a optar por la educación privada (Pereyra 2008). Esta es sólo una gran división inicial con muchos matices pero dentro de cada uno de estos dos sectores emergen a su vez circuitos escolares más concentrados, segregados y desiguales.

Esta desigualdad entre circuitos y tipos de escuela no se reduce a sus recursos, ya sean materiales, organizativos o pedagógicos; entran en juego aquí también recursos simbólicos de distinción (Bayón 2019, Reygadas 2020). Aguerrondo observaba hace unos años que "la tensión entre segregación e inclusión está presente en todos los países del mundo, pero es especialmente crítica en América Latina, caracterizada por una marcada desigualdad en la distribución de recursos materiales y simbólicos en sociedades con altos niveles de fragmentación" (2008: 50).

Estos recursos simbólicos se refieren, entre otros aspectos, a valoraciones sociales y representaciones públicas frecuentemente asociadas con el prestigio o desprestigio, pero incorporan también valoraciones morales, éticas e incluso estéticas sobre las comunidades educativas. La escuela en la que trabajo actualmente, ubicada en un municipio de la periferia oriente de la Ciudad de México y que acepta a alumnos que no alcanzaron el puntaje para acceder a ninguna de sus escuelas de preferencia, es conocida en la región como "el reclusorio". Escuelas públicas, especialmente las localizadas en áreas desfavorecidas, con orientación técnica o vocacional, o aquellas a las que asisten mayoritariamente jóvenes de sectores populares y que son muy poco demandadas, son estigmatizadas y devaluadas: en el discurso público, se las categoriza como instituciones violentas, poco exigentes, descontroladas, y de baja calidad académica. La denigración académica va de la mano, además, de la condena moral de sus estudiantes, estereotipados por "comportamientos desviados" o "deficiencias culturales" que van desde la frecuente

vulgaridad y simplicidad en sus modos –atribuida a los sectores populares– hasta la asociación de sus estudiantes con las adicciones, el embarazo adolescente o el mal gusto (Bayón y Saraví 2019).

> Luis: Bueno, es que aquí en México, no sé si haya visto, que aquí denigran mucho al Conalep. *¿Qué cosas denigran?* O sea, que odian mucho al Conalep, como que lo ven así, muy de burros, de que embarazan mucho a las muchachas y así. ¿Nunca ha visto? *¿De dónde sacas eso?* De las redes sociales y de que todo el mundo dice eso. Allá, en Ecatepec, así decían. Decían que el Conalep es lo peor, que si te quedas ahí eras esto y lo otro.
>
> Gina: Se dice del Conalep que normalmente las chavas que vamos aquí salimos embarazadas, que no acabamos la prepa, que aquí es mucho desastre […], o sea, se habla muy mal del Conalep, principalmente por las chavas embarazadas, principalmente es el sello que tiene el Conalep (Gina, 15 años de edad; bachillerato técnico, grupo focal GF-A01).

Bajo estas condiciones, la construcción de pertenencia en estos contextos escolares entra en tensión con el reconocimiento social y la respetabilidad individual. En términos de Yuval-Davis, la pertenencia social no sólo hace referencia a "las posiciones sociales, las construcciones de identidades individuales y colectivas y el apego, sino a los modos en que éstos son valorados y juzgados" (Yuval-Davis 2006: 203). El lugar y la comunidad a la que pertenecemos forma parte y define lo que somos, hay una identificación entre el sujeto y el colectivo de pertenencia. En este sentido, construir pertenencia en una escuela socialmente devaluada, despreciada y desacreditada, significa al mismo tiempo poner en tensión la propia respetabilidad individual. Luis, a quien citábamos previamente refiriéndose a los estigmas que pesan sobre su escuela, más adelante en la misma entrevista me decía: "A mí se me hace mal [esos juicios sobre su escuela], te hacen sentir mal porque como que se burlan de ti, ¡empiezan a decir "Ay! vas a un CONALEP, vas en un NOPALEP… así le dicen"[5] (E-08, Luis, 16 años, Ciudad de México).

Este trabajo de clasificación y valoración simbólica representa una dimensión clave en la construcción de jerarquías sociales que legitiman y amplían las brechas de la desigualdad. Esto no solo ocurre con las escuelas, sino que el mismo proceso se repite con muchos otros espacios y comunidades, como por ejemplo el lugar de

---

5 CONALEP es la forma abreviada con la que se conoce al Colegio Nacional de Educación Profesional Técnica, un subsistema de educación media superior que otorga una formación técnica especializada y desde hace unos años el título de bachiller; es decir, se trata de un bachillerato tecnológico. El nopal, por su parte, es una planta cactácea, cuyos tallos y palas excretan mucílago cuando se cortan. Con el término se alude a alguien tonto —baboso—, poco inteligente y también es una manera discriminatoria de llamar al campesinado mexicano. La expresión que usa el entrevistado es una combinación de ambas palabras con una fuerte carga clasista, despectiva y discriminatoria.

residencia o el tipo de trabajo u ocupación, por solo hacer una mención aleatoria. Lo que nos interesa destacar aquí es que esta valoración social no se termina en la categoría colectiva, sino que se filtra hasta la subjetividad de los sujetos que la integran. Es en este sentido que, nuevamente, podemos pensar en la pertenencia como un conector o transmisor ente subjetividad y sociedad. En estos contextos, construir pertenencia a escuelas que son estigmatizadas y despreciadas, representa una fuente de tensión para los propios estudiantes que ven su respetabilidad debilitada y su presencia social cruelmente denigrada.

Autoestima y pertenencia escolar

La relación afectiva como uno de los aspectos esenciales de la pertenencia suele operacionalizarse en los estudios sobre educación en términos de sentirse respetado, valorado y contenido en la escuela. Es decir, más allá de aspectos biográficos que pueden favorecer este vínculo (asistir a la escuela del barrio o de los padres y hermanos, recuerdos de actividades desarrolladas allí, etcétera), si los estudiantes además perciben esta calidad (y calidez) en las relaciones sociales con los demás miembros de la comunidad, es probable que generen ese lazo emocional con la escuela. Estudios realizados en los contextos más diversos muestran, además, el papel clave de los docentes y la centralidad de las características de su relación con los estudiantes. Sin embargo, estos vínculos no son impermeables a las dimensiones simbólicas de la desigualdad.

En el apartado anterior exploramos la relación entre la clasificación y jerarquización social de diferentes espacios de pertenencia (en este caso, tipos de escuelas) y sus implicaciones para la respetabilidad social de los miembros de esos espacios y comunidades (aquí, los y las estudiantes). La estigmatización y desvalorización de esos colectivos se basa en un poder simbólico que impone una mirada particular y sesgada de clase como si fuera objetiva y generalizada (Bourdieu 2000). Es así que, con frecuencia, muchas de estas formas de desprecio y devaluación no son sólo exteriores al mundo escolar, sino que se trasladan al interior de las mismas escuelas y se expresan en percepciones y prácticas de la misma comunidad educativa.

> Daomi: Es que prácticamente yo siento que nos baja como la autoestima, porque siempre un maestro nos anda diciendo: "no, este grupo deberían de buscarse una profesión como cortar cabello, albañil, o algo así", y siempre nos empieza a decir: "no se qué hacen aquí" (risas)… Yano: Que somos un grupo malo, yo siento que eso nos baja mucho el ánimo (GF-03, Daomi, 16 años y Yano, 17 años, Tijuana, Baja California).

En esta última cita, tanto Daomi como Yano dan cuenta de la desvalorización y estigmatización de la que su grupo de compañeros es objeto por parte de

algunos de sus propios profesores. Si bien no se trata de una expulsión directa del sistema educativo, es un ejemplo paradigmático de la exclusión que puede ocurrir al interior de la escuela misma, cuando los estudiantes no son valorados ni escuchados e incluso son despreciados por los propios docentes (Tarabini, Jacovkis y Montes 2018). Cabe señalar que lo mismo ocurre, pero en sentido inverso, en aquellas escuelas privadas y exclusivas, a las que acceden las clases medias-altas y altas.

En una investigación previa (Saraví 2015) en la que tuve posibilidad de entrevistar y rastrear las trayectorias educativas de jóvenes que asistían a dos de las universidades más elitistas de la Ciudad de México, recogí innumerables relatos y anécdotas de los propios estudiantes pero también de sus profesores, que hacían referencia a la calidad y excelencia académica de sus escuelas, las virtudes morales de la comunidad que asistía a ellas e incluso la exaltación y halagos que los maestros hacían de sus estudiantes, como por ejemplo, vaticinándoles que ellos y ellas eran la élite y futuros líderes del país, de quienes dependería el resto de la sociedad. Cómo señala Luis Reygadas, los fundamentos tanto para la desvalorización como para la sobrevaloración de unos y otros no suelen ser muy sólidos y en ningún caso hacen referencia a las condiciones estructurales que determinan la desigualdad:

> La mística de la excelencia y la distinción constituirían una variante de estos mecanismos, en la medida en que presentan el estatus superior como resultado del esfuerzo, de la inteligencia, de la elegancia, del buen gusto, de la cultura, de la educación, de la belleza o de cualquier otra característica que posea el grupo propio. Como complemento de lo anterior están todos aquellos dispositivos simbólicos que atribuyen características negativas a los otros grupos: estigmatización, satanización, señalamientos de impureza, rebajamiento o infravaloración de lo ajeno o extraño (Reygadas 2020: 205).

Sin embargo, no se trata sólo de un proceso simbólico por medio del cual se legitiman y reproducen las jerarquías y desigualdades sociales. Más allá de su importancia, lo que me interesa destacar aquí no es precisamente eso, sino que estas prácticas y discursos también tienen poder de subjetivación. Es decir, contribuyen a dar forma a las subjetividades de los adolescentes.

La estigmatización y desvalorización de ciertos estudiantes por parte de personas claves de la institucionalidad y del vínculo escolar como son los docentes, tiene un pesado efecto sobre la autoestima de estos adolescentes. Aunque no resulte visible, las subjetividades adolescentes son también moldeadas por estas clasificaciones y apreciaciones. La confianza en sí mismos, la vergüenza, la inseguridad, la resignación o la auto-culpabilización son algunas de las reacciones posibles

que van minando la propia autoestima; y esto no sólo ocurre en el extremo del desprecio, lo mismo pero en sentido inverso ocurre con las subjetividades que se construyen en los espacios de pertenencia de las élites, alimentando ficticiamente la autoestima de sus miembros. Tal como sostiene Halse (2018) en uno y otro extremo de la estructura social "cómo los jóvenes experimentan la pertenencia modela su subjetividad, sentido de sí mismo, posición social e identidad".

> Emilia: Ah … antes me desagradaba entrar a las clases, porque llevé un tiempo donde mis amigos me decían: ven, ¡no entres a clases! Y pues ahora cuando los profesores me dicen que me eché a perder… pues les voy a demostrar que no es así *¿Te han dicho eso los profesores?* Emilia: Si. La mayoría de los profesores me tiran indirectas … Me dicen: te echaste a perder. Y no sé… me hace sentir mal. Y pues hace rato pasó eso … y pues … me quedó algo adentro… como decirle al profe de geometría de frente que no, que no va a ser así. Quizás sí me descarrilé un poquito, pero les voy a demostrar a ellos y a mi mamá que no, que puedo cambiar… para bien (E-67, Emilia, 15 años, Tuxtla Gutiérrez, Chiapas).

El relato previo de Emilia pone en evidencia el peso performativo del discurso proveniente de ciertas personas que constituyen referentes en su proceso de subjetivación: su mamá, pero también los docentes –observemos que no casualmente corresponden a actores de dos espacios claves de pertenencia, el hogar y la escuela–. Aun en este relato que expresa un intento de resistencia a la estigmatización y el prejuicio, vemos como estos discursos (de "otros" significativos) aun así penetran en la intimidad del propio yo. La angustia, el sentirse mal o la autoculpabilización por los malos pasos, parecen ser consecuencia de una subjetividad devaluada que al mismo tiempo no termina de ser aceptada. Esta carga emocional del malestar individual coincide con lo que podríamos entender como una dimensión emocional de la condición de clase (Sayer 2005, Reay 2005). Los sentimientos emergentes están asociados a una subjetividad subalterna y espacios de pertenencia subalternizados.

Conclusión

A lo largo de este análisis he argumentado que la pertenencia escolar es una condición atravesada por diferentes mecanismos y dimensiones de desigualdad. Esta primera observación resulta relevante en la medida que hace notar que la pertenencia no es una condición con un contenido unívoco y coherente en sí mismo. Contrariamente, si hay un interés por construir un sentido y una experiencia de pertenencia en el ámbito escolar debería prestarse atención a la calidad y cualidad del proyecto cultural en torno al cual se construye, así como a la política

(o relaciones de poder) en que se inserta. En este sentido, puede considerarse que la construcción de pertenencia escolar es también un tema de justicia social.

La segunda observación que se desprende del análisis, tal vez la más importante, es que explorar los modelos de pertenencia escolar permite adentrarnos en las expresiones subjetivas y emocionales de la justicia social. Mi interés en estas dimensiones no está ligado al fortalecimiento de los recursos emocionales de los sujetos, como si fuera un capital más, que prevalece en discursos que promueven el individualismo. Se trata en cambio, de poner énfasis en una desigualdad existencial o de reconocimiento que también afecta con dureza el bienestar de los individuos. La posibilidad de ser auténtico, de gozar de respeto o reconocimiento en el espacio social y de no sentirse menos que los demás, no está igualmente distribuida en la sociedad; en muchas escuelas de sectores populares, la pertenencia escolar atenta contra cada una de esas experiencias generando tensiones y contradicciones en los estudiantes. El desafío para las escuelas es construir una pertenencia en la que los y las adolescentes sientan que pueden expresar sus propias identidades y sean reconocidos como parte integral de la comunidad, así como ser valorados y escuchados (Antonsich 2010).

La tercera y última observación se desprende elípticamente del análisis previo. La pertenencia escolar no sólo genera tensiones en los estudiantes, sino también para la propia institucionalidad escolar, sus docentes y directivos. La capacidad de subjetivación y de contribuir a la construcción del sujeto, fue siempre una capacidad y aspiración depositada en la escuela, en distintos momentos históricos, la escuela se planteó un modelo de sujeto diferente. Hoy se enfrenta a la aparente contradicción que desorienta a la institucionalidad escolar, entre no abandonar la pretensión de subjetivación, de transformar al sujeto y la aceptación de la diversidad. El desafío es precisamente construir un nuevo modelo de pertenencia en que ambas aspiraciones no sean incompatibles y sean una pequeña, pero significativa, contribución a la justicia social en la vida de los adolescentes.

Referencias bibliográficas

Aguerrondo, Irma. 2008. Altering the model: The challenge of achieving inclusion. *Prospects*. 38: 47-63.

Antonsich, Marco. (2010). Searching for belonging. An analytical framework. *Geography compass*. (4)6: 644-659.

Bauman, Zygmunt. 2003. *Modernidad líquida*. México: F.C.E.

Bayón, María Cristina. 2019. "Introducción. La construcción social de la desigualdad. Reflexiones sobre justicia y convivencia social en tiempos de neoliberalismo". En: María C. Bayón (coord.), *Las grietas*

del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México. pp. 9-36. México: IIS-UNAM.

Bayón, María Cristina y Saraví, Gonzalo A. 2019. La experiencia escolar como experiencia de clase: fronteras morales, estigmas y resistencias. *Desacatos* 59: 68-85.

Beck, Ulrich y Beck, Elizabeth. 2003. *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Barcelona: Paidós.

Bourdieu, Pierre. 1988. Social space and symbolic power. *Sociological theory*. 7(1): 14-25.

Bourdieu, Pierre. 2000. *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclee de Brouwer.

Castel, Robert. 2010. *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones, estatuto del individuo*. Buenos Aires: F.C.E.

Dubet, François. 2010. *Sociología de la experiencia*. Madrid: Editorial Complutense-Centro de Investigaciones Sociológicas.

Finn, Jeremy. 1989. Withdrawing from school. *Review of educational research*. 59: 117-142.

Fredricks, Jennifer, Blumenfeld, Phyllis y Paris, Alison. 2004. School engagement: Potential of the concept, state of the evidence. *Review of educational research*. 74: 59-109.

Halse, Christine. 2018. "Theories and theorising of belonging". En: Christine Halse (ed). *Interrogating belonging for young people in schools*. pp. 1-28. Suiza: Palgrave Macmillan.

Hayes, Debra y Skattebol, Jennifer. 2015. "Education and the politics of belonging". En: Johanna Wyn y Helen Cahill (eds.), *Handbook of children and youth studies*. pp. 517-528. Singapore: Springer.

Johnson, Lisa. 2009. School contexts and student belonging: A mixed methods study of an innovative high school. *School community journal*. 19: 99-118.

Kiefer, Sarah, Alley, Kathleen y Ellerbrock, Cheryl. 2015. Teacher and peer support for young adolescents' motivation, engagement, and school belonging". *RMLE online*. 38(8): 1-18.

Le Breton, David. 2012. *La edad solitaria. Adolescencia y sufrimiento*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

May, Vanessa. 2011. Self, belonging and social change. *Sociology*. (45): 363-378.

Miranda, Francisco. 2012. Los jóvenes contra la escuela. Un desafío para pensar las voces y tiempos para América Latina. *Revista latinoamericana de educación comparada*. 3(3): 71-84.

O'Brien, Kelly-Ann y Bowles, Terry. 2013. The importance of belonging for adolescents in secondary school settings. *The european journal of social and behavioural sciences*. 5: 976-985.

Pereyra, Ana. 2008. La fragmentación de la oferta educativa en América Latina: La educación pública vs. la educación privada. *Perfiles educativos*. 30(120): 132-146.

Pérez Sáinz, Juan Pablo. 2016. *Una historia de la desigualdad en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Reay, Diane. 2005. Beyond consciousness? The psychic landscape of social class. *Sociology*. 39(5): 911-928.

Reckwitz, Andreas. 2020. *The society of singularities*. Cambridge: Polity Press.

Reygadas, Luis. 2020. "La construcción simbólica de las desigualdades". En: Elizabeth Jelin, Renata Motta y Sérgio Costa (eds.), *Repensar las desigualdades*. pp. 201-219. Buenos Aires: Siglo XXI.

Rodríguez, Martín (2018). La persistencia de la desigualdad social en el nivel medio superior de educación en México. *Perfiles educativos*. 40(161): 8-31.

Saraví, Gonzalo A. 2023a. Entre la "vieja" forma escolar y la "nueva" virtualidad. Lecciones de la pandemia para pensar la educación en México. *Espiral. Estudios sobre estado y sociedad*, 30(87): 173-210.

_____. 2023b. Adolescencia, sociabilidad y pandemia: implicaciones en el bienestar socioemocional. *Revista colombiana de sociología*. 46(1): 93-116.

_____. 2022. Pertenencia escolar y subjetividad en adolescentes de sectores populares. *Perfiles educativos*. 44(177): 8-25.

_____. 2015. *Juventudes fragmentadas. Socialización, clase y cultura en la construcción de la desigualdad*. México: FLACSO-CIESAS.

Saraví, Gonzalo A., Bayón, María C. y Azaola, M. 2020. Constructing school belonging(s) in disadvantaged urban spaces: adolescents' experiences and narratives in Mexico City. *Youth and society*. 52(7): 1107-1127.

Savage, Mike, Bagnall, Gaynor y Longhurst, Brian. 2005. *Globalization and belonging*. Londres: SAGE.

Sayer, Andrew. 2005. Class, moral worth and recognition. *Sociology*. 39(5): 947-963.

Slaten, Christopher, Ferguson, Jonathan, Allen, Kelly, Brodrick, Dianne-Vella y Waters, Lee. 2016. "School belonging: A review of the history, current trends, and future directions. *The educational and developmental psychologist*. 33(1): 1-15.

Tarabini, Aina, Jacovkis, Judith y Montes, Alejandro. 2018. Factors in educational exclusion: including the voice of the youth. *Journal of youth studies*. 21(6): 836-851.

Therborn, Göran. 2015. *Los campos de exterminio de la desigualdad*. México: F.C.E.

Touraine, Alain. 1987. *El regreso del actor*. Buenos Aires: Eudeba.

Wilkinson, Richard y Pickett, Kate. 2009. *Desigualdad. Un análisis de la (in) felicidad colectiva*. Madrid: Turner.

Yuval-Davis, Nira. 2006. Belonging and the politics of belonging. *Patterns of prejudice*. 40: 197-214.

Entre comunidad y universidad: una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana[1]

Gunther Dietz[2]
Laura Selene Mateos Cortés[3]

Introducción

Una antropología comprometida con los problemas contemporáneos se implica con los actores sociales que buscan resolver estos problemas transformando sus realidades concretas y las relaciones asimétricas que las enlazan con los contextos más amplios. Investigar en situaciones asimétricas de poder las realidades necesariamente conflictivas y, a la vez, pretender contribuir a transformarlas, constituye un reto para toda ciencia social, que se acrecienta en el caso de la antropología: su origen colonial y exógeno ha marcado no solamente su bagaje teórico y su predilección por determinados sujetos "objeto" de estudio, sino igualmente su canon metodológico. Incluso después de sus últimos giros posmodernos y poscoloniales, el trabajo de campo etnográfico sigue siendo considerado más idóneo, convincente y exitoso cuanto más densidad empírica y visión *emic* –desde dentro, desde la perspectiva de los actores– logra en su análisis de la otredad vivenciada, experimentada y extraída hacia el ámbito exterior, académico.

Ante este legado de extractivismo etnográfico, ¿qué procedimiento metodológico sería adecuado a una investigación antropológica que se compromete con los actores y se implica en sus procesos de transformación social, pero que simultáneamente pretende aprovechar el potencial de la mirada etnográfica, descubridora y traductora de otredad, en contextos de diversidad cultural, étnica y lingüística que se encuentran en efervescencia emergente? La etnografía colaborativa (Lassiter

---

1 Texto reimpreso de *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 2020. 15(2).

2 Profesor-investigador de la Universidad Veracruzana.

3 Profesora-investigadora de la Universidad Veracruzana.

2005) surge como vertiente explícitamente comprometida con los actores con los que se trabaja etnográficamente, apostando por la introducción sistemática de dimensiones de co-labor en el proceso etnográfico en su conjunto, incluyendo fases de co-interpretación y co-teorización con los actores partícipes. En nuestra experiencia, ello requiere de un diálogo permanente, a lo largo de todo el proceso de investigación y colaboración, entre dos reflexividades diferentes: los procesos explícitos y conscientes de subjetivación de las personas que investigan (reflexividad autorreferencial) y los procesos de subjetivación de los sujetos que participan en la investigación; el resultado es una etnografía comprometida y colaborativa que por tanto hemos denominado "doblemente reflexiva" (Dietz 2011, Dietz y Álvarez Veinguer 2014 y 2015).

En 2007 se conformó para ello en la Universidad Veracruzana (UV) un equipo procedente de ricas y variadas experiencias de participación en proyectos de educación popular, de investigación-acción participativa y de antropología activista, que coincidía en su interés por la antropología de la educación y por la educación intercultural. A partir de un programa-piloto de educación superior intercultural creado en el propio seno institucional de la UV, pero con estrechas relaciones y redes de actores procedentes de movimientos indígenas y de organizaciones no-gubernamentales activas en el estado mexicano de Veracruz, surgió la oportunidad de encaminar un acompañamiento etnográfico de "largo aliento" a los diversos actores que confluyen en el mencionado programa-piloto, luego denominado Universidad Veracruzana Intercultural (UVI). La colaboración ha surgido por invitación de la propia UV, sus docentes y directivos, pero gradualmente ha ido evolucionando a lo largo de los años, como detallaremos a lo largo de este trabajo, centrándose cada vez más en colaboraciones con actores estudiantiles y posteriormente con jóvenes profesionistas egresados y egresadas de la UVI.

En el presente artículo hacemos un balance de los primeros diez años de este proceso de acompañamiento etnográfico-colaborativo, fijándonos particularmente en los procedimientos metodológicos que hemos ido diseñando y experimentando a partir del canon etnográfico arriba mencionado y de las transformaciones obtenidas a partir de la implicación político-académica con los actores partícipes. Para ello, esbozamos y problematizamos en lo siguiente: el contexto nacional y regional en el que surge la UVI como parte de una rearticulación y redefinición de las relaciones establecidas entre el Estado-nación mexicano y los pueblos originarios. Posteriormente presentamos y analizamos en detalle la metodología que hemos ido desarrollando, piloteando y evaluando a lo largo del proceso de investigación, las distintas fases de mayor y menor colaboración, de cambiantes coaliciones de actores a quienes hemos acompañado y los retos a los que nos hemos ido enfrentando a lo largo del proceso. Una vez analizado el procedimiento metodológico, el artículo resume los resultados obtenidos para la UVI como

iniciativa de educación superior alternativa. Concluimos con algunas aportaciones metodológicas y conceptuales de nuestro proyecto para el debate contemporáneo sobre la diversidad de diversidades y su "atención" educativa[4].

La educación superior intercultural y la génesis de nuevos actores sociales

A inicios del siglo XXI, en diferentes países latinoamericanos se comienza a articular lo que se está denominando la educación superior intercultural (Mato 2009), un subsistema de fuertes reminiscencias indigenistas que surge en la interfase entre el Estado-nación, las organizaciones indígenas, las instituciones académicas y tanto los actores gubernamentales como no-gubernamentales que en cada contexto caracterizan al respectivo sistema educativo nacional. La naciente educación superior intercultural refleja tensiones y contradicciones que trascienden el ámbito educativo y que repercuten en las "políticas de identidad" de los actores involucrados[5].

Las universidades interculturales mexicanas

En México, las denominadas Universidades Interculturales (UI) constituyen uno de los principales y más novedosos tipos de respuesta institucional que el Estado-nación mexicano viene desplegando desde el inicio del milenio en respuesta a los reclamos de cobertura y pertinencia que a partir de los años ochenta y noventa formulan los pueblos originarios del país y sus organizaciones en materia de educación superior[6]. Desde el gobierno federal mexicano y de sus instancias educativas, se entiende por universidad intercultural una institución de educación superior que dirige sus programas educativos hacia jóvenes procedentes de uno o varios de los pueblos originarios instalándose dentro o cerca de las regiones de origen de estos jóvenes. Las UI se crean desde 2013 en diferentes regiones

4 Nos centraremos en el proceso metodológico seguido a lo largo de nuestro proyecto colaborativo; para sus resultados conceptuales y sus contribuciones a una antropología de la interculturalidad en términos más generales, ver Mateos Cortés (2011) y Dietz (2012a y 2017b).

5 La tipología elaborada por Mato (2009, 2011 y 2018) abarca un panorama continental muy completo de las instituciones de educación superior intercultural que han ido surgiendo en las últimas dos décadas en América Latina; en el presente trabajo no podemos incluir una comparación entre las universidades interculturales mexicanas y otros esfuerzos por diversificar y descolonizar los sistemas de educación superior dentro y fuera del continente, para ello véase Santos (2005), Wright y Shore (2017) y Cupples y Grosfoguel (2018).

6 La información contextual que sintetizamos en esta breve sección proviene de Schmelkes (2008), Dietz (2012b y 2017a), Mateos Cortés y Dietz (2013), Rojas y González (2016), Bermúdez (2017) y González, Rosado-May y Dietz (2017).

predominantemente indígenas de México como una iniciativa de política pública. A pesar de que actores no-gubernamentales han participado desde sus inicios, la gran mayoría de estas universidades copatrocinadas por los gobiernos estatal y federal quedan supeditadas a los lineamientos de la Secretaría de Educación Pública (SEP) y específicamente de su Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB), (Casillas y Santini 2006).

Su política de promover la diversificación étnico-cultural de los perfiles y de los contenidos curriculares de las UI no ocurre de forma aislada, sino que coincide con una tendencia más amplia de lograr que las instituciones de educación superior en general se vuelvan más "eficientes", localmente "adaptadas" y orientadas hacia "impactos" concretos. Son universidades que nacen con una fuerte vocación regional y rural y que por ello, en la mayoría de los casos, insertan sus campus en regiones históricamente desatendidas por la educación superior occidental, siempre centrada en lo urbano, en lo citadino y con un fuerte sesgo hacia las clases medias y altas de capitales de estado o nacionales (Dietz 2017a). Para los estudiantes indígenas tener acceso a la educación superior era prácticamente imposible, por lo que hasta la fecha su porcentaje en la matrícula general está muy por debajo de su presencia demográfica –las estimaciones varían entre el 1 y el 2% de todos los estudiantes universitarios mexicanos– (Schmelkes 2011).

A diferencia de las instituciones educativas convencionales, las UI surgen con la intención de ampliar la cobertura educativa superior en las regiones rurales e indígenas y lograr la pertinencia cultural y lingüística de la educación superior ofrecida en dichas regiones. Cobertura y pertinencia son objetivos que revelan el momento histórico en el que surgen estas nuevas universidades: en un momento de transición del indigenismo clásico del Estado-nación hacia un multiculturalismo neoliberal (Hale 2006) fuertemente condicionado por lo que Shore y Wright (2015) han identificado para las políticas en educación superior en general como *governing by numbers*, un giro tecnocrático de "gobernar mediante cifras" y evidencias cuantificables.

El surgimiento de la Universidad Veracruzana Intercultural

Aparte de estas instituciones gubernamentales de educación superior y de algunas iniciativas independientes promovidas por ONGs o por órdenes religiosas (Dietz 2012b), con el establecimiento en 2005 de la UVI surge un modelo alternativo: en este caso, la UV, una universidad pública preexistente, inicia su propio programa-piloto intercultural que opera en cuatro sedes regionales en las regiones veracruzanas de la Huasteca, el Totonacapan, la Sierra de Zongolica y las Selvas y que hoy constituye una universidad intercultural albergada al interior de una universidad convencional. El carácter híbrido de la UVI, su posición intermedia

entre iniciativas "desde arriba" –las UI de la CGEIB– e iniciativas "desde abajo" –como las instituciones impulsadas desde actores no-gubernamentales– la vuelve particularmente relevante para una etnografía colaborativa que hace énfasis en la diversidad y complejidad de sus actores partícipes.

La UVI es impulsada originalmente por un grupo de académicos del Instituto de Investigaciones en Educación de la UV que, coordinado por Sergio Téllez Galván habían creado un Seminario de Educación Multicultural en Veracruz (SEMV) para encauzar la investigación, la docencia y la formación continua sobre multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en la región veracruzana. Este grupo de académicos, fuertemente guiado por un concepto constructivista y anti-esencialista de interculturalidad, acuñado y desarrollado en universidades europeas, entra en diálogo entre 2000 y 2004 con dos tipos de actores extraacadémicos: por un lado, con maestros indígenas bilingües formados en Escuelas Normales e interesados en expandir la educación bilingüe para jóvenes indígenas más allá de la educación básica y en superar el legado indigenista de la educación para los pueblos originarios a través de programas académicos local y regionalmente arraigados; y, por otro lado, con activistas que desde organizaciones no-gubernamentales impulsan proyectos alternativos de desarrollo sustentable en el ámbito rural e indígena de Veracruz (Ávila y Mateos Cortés 2008, Mateos Cortés 2011).

Como resultado de esta confluencia de actores y discursos sumamente heterogéneos, se inaugura en 2005 el programa-piloto luego institucionalizado como Universidad Veracruzana Intercultural (véase http://www.uv.mx/uvi). Con suma celeridad y muchas presiones de actores políticos del estado de Veracruz se abren a la vez, de forma experimental, dos licenciaturas que se comienzan a impartir en agosto de 2005 simultáneamente en las cuatro regiones indígenas arriba mencionadas, que son las zonas de mayor rezago educativo y de marginación socioeconómica tanto como infraestructural del estado (UVI 2005): la licenciatura en Gestión y Animación Intercultural y la licenciatura en Desarrollo Regional Sustentable.

Rápidamente las cuatro sedes, cuya planta docente se conforma con contrataciones precarias entre el magisterio bilingüe, profesionales de la región con experiencias de trabajo en ONGs, académicos y académicas de la UV que se trasladan a una de las regiones-sede, se ven rebasadas por reivindicaciones de parte de estudiantes, sus familias, otros miembros de las comunidades atendidas o instituciones locales y regionales, de ampliar la oferta educativa hacia otras temáticas que son relevantes para las comunidades indígenas de Veracruz, pero que no están contempladas en las dos licenciaturas iniciales: aspectos lingüísticos e identitarios de revitalización cultural, aspectos jurídicos de defensa de territorios indígenas y de derechos humanos, aspectos de salud-enfermedad en contextos de diversidad y discriminación institucional, así como aspectos de equidad de género y de diversidad sexual.

Toda esta amplia gama de problemáticas regionales, que surgían también en los propios proyectos de investigación que las y los estudiantes inician desde que ingresan a una de las dos carreras, obligó a la UVI en 2007 a reestructurar su oferta educativa; se optó por fusionar las dos licenciaturas en una, denominada a partir de entonces licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo (ver https://www.uv.mx/uvi/general/licenciatura-en-gestion-intercultural-para-el-desarrollo/), pero que a partir de un tronco común se diversifica tempranamente en cinco campos interdisciplinarios de profesionalización, llamados "Orientaciones". Estas Orientaciones de Lenguas, Comunicación, Salud, Derechos y Sustentabilidad fueron diseñadas como parte de una malla curricular flexible y adaptable a las propuestas de proyectos de investigación con las cuales las y los estudiantes ingresan a la UVI.

En este contexto de rediseño curricular, pero también de renegociación del papel de la universidad intercultural frente a actores comunitarios y frente a la universidad convencional surge, igualmente en 2007, nuestra estrecha colaboración con la UVI y nuestro proyecto de etnografía colaborativa con sus actores principales.

El proyecto *InterSaberes* y la etnografía colaborativa

Desde un inicio, nuestra etnografía colaborativa tuvo un doble objetivo, a la vez teórico y práctico, con una orientación tanto descriptiva como prescriptiva: nos propusimos analizar cómo en la relación entre la UVI y sus comunidades y regiones anfitrionas se construyen, enlazan, intercambian y fertilizan mutuamente diversos saberes y conocimientos; simultáneamente pretendíamos experimentar con formas de intercambio de saberes más horizontales y dialógicas que "enredaran" en la praxis etnográfica-colaborativa a actores diversos y aun escasamente enlazados: docentes, investigadores, estudiantes, egresados y vecinos de las comunidades en las que se inserta la UVI.

El proyecto resultante de este doble objetivo inicial, denominado "Diálogo de saberes, haceres y poderes entre actores educativos y comunitarios: una etnografía reflexiva de la educación superior intercultural en Veracruz" (*InterSaberes*)[7],

7 El proyecto tuvo una primera fase de piloteo inicial (2007-2009), que fue patrocinado por la Dirección General de Investigaciones de la propia UV y por la SEP, para posteriormente (2010-2014) verse beneficiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt, convocatoria Ciencia Básica 2009) y por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID, convocatoria de ayudas para programas de cooperación interuniversitaria e investigación científica); en su continuación (2015-2019) formó parte de un proyecto más amplio denominado "Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política" (Convocatoria 2014, proyectos de I+D, del programa estatal español de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia; referencia: CSO2014-56960-P).

que venimos realizando desde 2007 con un equipo de docentes, estudiantes y egresados/as de la UVI así como con actores comunitarios de las cuatro regiones indígenas de Veracruz. Nuestro análisis se ha centrado para ello en analizar y contrastar tres dimensiones estrechamente interrelacionadas: la dimensión "inter-cultural" (el diálogo entre diferentes culturas y cosmovisiones), la dimensión "inter-lingüe" (la interrelación entre los respectivos sistemas lingüísticos que desde hace siglos conviven en cada una de las regiones) y la dimensión "inter-actoral" (el surgimiento de y la comunicación entre actores académicos, comunidades y organizaciones sociales)[8].

El equipo de investigación se ha conformado por investigadores del Instituto de Investigaciones en Educación de la UV, por docentes de la UVI así como por estudiantes y egresados de la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo de la UVI y de cuatro posgrados diferentes –la maestría y el doctorado en Investigación Educativa de la UV– así como los doctorados en Antropología y Bienestar Social y en Sociedades Multiculturales y Estudios Interculturales, ambos de la Universidad de Granada. En su conjunto, han participado colegas formadas/os en antropología social, en lingüística y traducción, en pedagogía y en filosofía.

Durante la primera fase de piloteo y exploración, un amplio abanico de saberes y conocimientos tanto comunitarios como académicos ha sido recopilado en las cuatro regiones para retroalimentar el programa académico de la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo. Así, entre 2007 y 2010 hemos acompañado las prácticas docentes dentro de la propia UVI. Posteriormente, a partir de 2011 hemos realizado una etnografía colaborativa para estudiar cómo se están transfiriendo, enlazando e "hibridizando" mutuamente los saberes académicos, organizacionales y comunitarios, sobre todo acompañando a las y los egresados de la UVI tanto en sus actividades profesionales como en sus roles comunitarios. Mientras que nuestro acompañamiento etnográfico durante la primera fase se centra en estudiantes y docentes de la UVI, en su segunda fase el proyecto se enfoca en las y los egresados de la UVI así como en sus contrapartes locales y regionales. Ello genera redes densas y complejas de colaboración etnográfica, que analizaremos a continuación.

Métodos de investigación-colaboración

Partiendo de experiencias metodológicas anteriormente obtenidas en procesos de investigación-colaboración con organizaciones y movimientos indígenas en Michoacán así como con comunidades migrantes y ONGs pro-migrantes

8 Véase: Dietz (2012a), Mateos Cortés (2015), Mateos Cortés y Dietz (2015) y Mateos Cortés, Dietz y Mendoza (2016).

en Andalucía, el proyecto *InterSaberes* combinó desde su inicio en 2007 dos tradiciones metodológicas: la etnografía y la investigación-acción participativa. A partir del encuentro de ambas tradiciones (Mendoza, Dietz y Alatorre 2017), en las que varios miembros del equipo de investigación habíamos ya participado activamente, seleccionamos tres métodos básicos de construcción de datos, que preparamos junto con los actores partícipes en el proyecto, que abajo caracterizaremos:

> *La observación participante* –método clásico de la etnografía, aplicado exitosamente a múltiples contextos educativos, organizacionales e institucionales (Velasco y Díaz de Rada 1997, Velasco *et al*. 2006 y Díaz de Rada 2011)– se ha llevado a cabo acerca de las interacciones que se daban entre los diferentes tipos de actores en sus respectivas situaciones de generación, transmisión e intercambio de saberes, primero en los contextos áulicos de las cuatro sedes regionales de la UVI, luego en las prácticas "de campo" que realizaban las y los estudiantes durante su carrera universitaria y finalmente en las actividades laborales y ciudadanas que llevan a cabo las y los egresados de la UVI dentro de su comunidad, en alguna organización no-gubernamental, en una presidencia municipal, en una empresa local o regional así como en alguna de las instituciones gubernamentales presentes en la región.

Las observaciones se centraron tanto para las interacciones en el aula y en el campus como para aquellas en las comunidades en las temáticas tratadas (en clase/en campo), las formas de transmisión de saberes (oral/escrita, concreta/abstracta, etc.), las relaciones que se establecen entre los actores dentro y fuera del aula, la tematización de la identidad, cultura y lengua propia *versus* ajena, las cosmovisiones incluidas o excluidas, tematizadas o silenciadas, las lenguas y pautas comunicativas empleadas en las interacciones así como los elementos que propician diálogos y aquellos que generan conflictos entre actores. La observación de estas diversas pautas de interacción inter-actoral –entre estudiantes, docentes, vecinos de las comunidades, padres, cargos comunitarios y actores externos tanto gubernamentales como no-gubernamentales– generó datos de gran densidad etnográfica, con evidente predominio de una perspectiva *etic*, nutriendo así lo que denominamos la dimensión pragmática de una etnografía reflexiva y colaborativa (Dietz 2011).

> *La entrevista etnográfica* –de fuerte orientación biográfico-narrativa y gran potencial de reflexividad (Kvale 1996, Velasco y Díaz de Rada 1997 y Díaz de Rada 2011)– fue conducida inicialmente con quienes crearon la UVI, con sus contrapartes en las comunidades así como con las primeras generaciones de docentes y estudiantes que se incorporaron a la UVI entre 2005 y 2009, momento de egreso de la primera generación

de estudiantes; y posteriormente desarrolladas con las y los egresados, con sus familias, sus contrapartes institucionales y organizacionales tanto dentro como fuera de sus comunidades de origen.

Las más de ochenta entrevistas –tanto aquellas con estudiantes y docentes como las que realizamos con actores comunitarios y padres de familia– se centraron en la trayectoria biográfica del actor en cuestión, sus experiencias previas de escolarización, sus experiencias actuales en relación a la UVI, la forma en que percibe las distintas diversidades tanto dentro de la UVI como fuera de ella, en la comunidad y en la región así como las relaciones (interculturales, interlingües e interactorales) que se establecen dentro y fuera de la institución educativa para promover o impedir un diálogo de saberes. Estas entrevistas fueron diseñadas y realizadas de forma "dialógica" y auto-interpretativa para captar los sentidos y significados a nivel *emic* del discurso de los propios actores, de sus identidades, lo cual constituye la dimensión semántica de una etnografía reflexiva (Dietz 2011).

Finalmente, *los "foros intersaberes"* –que realizamos periódicamente tras fases de observaciones y entrevistas como espacios de inter-aprendizaje (Bertely, Gasché y Podestá 2008) con los propios actores partícipes– sirvieron para intercambiar saberes de diferente procedencia y para juntos analizar, comparar y discutir interpretaciones que hacíamos del contraste entre las perspectivas *etic* y *emic* obtenidas mediante observaciones y entrevistas con estos mismos actores: al inicio fundadores de la UVI, docentes y estudiantes, posteriormente egresadas/os, empleadores/as y otros intermediarios que interactúan en lo laboral o en lo comunitario con las y los egresados de la UVI. Este contraste de visiones e interpretaciones a menudo contradictorias, logrado a lo largo de los foros *intersaberes*, realizados primero semestralmente y luego con las y los egresados anualmente en cada una de las cuatro regiones, constituyen lo que denominamos en etnografía reflexiva, la dimensión sintáctica (Dietz 2011).

La resultante complementariedad y concatenación cíclica de métodos más clásicamente etnográficos (observaciones y entrevistas) con métodos provenientes de la investigación-acción participativa y de la educación popular (foros, talleres) nos ha permitido impulsar e integrar dos tipos de reflexividad que la investigación convencional apenas logra poner en diálogo: los procesos de reflexividad impulsados por quiénes investigamos desde la academia los problemas contemporáneos a los que se enfrentan nuestros sujetos-objeto de investigación, por un lado, y los procesos de reflexividad que protagonizan los propios actores sociales, por otro lado. Dialogar conjunta y horizontalmente en los foros *InterSaberes* nos dio la oportunidad de enlazar y mutuamente fertilizar ambas fuentes de reflexividad, estableciéndose con ello a lo largo del proyecto procesos de "doble reflexividad",

que para nosotros constituyen el núcleo indispensable de cualquier etnografía colaborativa (Dietz 2011).

Fases del proceso de investigación-colaboración

Por consiguiente, nuestras fases de investigación etnográfica han sido constituidas tanto en el proyecto inicial (2007-2010) como en el proyecto actual (2011-2018) a través de procesos cíclicos de investigación y colaboración, en los cuales se alternan periodos más "extractivos" y convencionalmente académicos con periodos más "dialógicos" y colaborativos. Por ello, cada uno de los dos subproyectos se ha estructurado de la siguiente manera:

- Un primer momento de negociación y co-definición conjunta de los objetivos a perseguir, las metas y actividades a implementar y los métodos a emplear; a lo largo de encuentros inter-actorales de reflexión sobre la UVI, en particular, y su oferta educativa y sobre la educación superior interculturales y su relación con las comunidades indígenas, en general, se llegaron a determinar estos encuadres de la colaboración a realizar entre actores académicos de la UV y de la UVI, por un lado, y actores comunitarios y organizaciones sociales interesadas en la educación intercultural, por otro lado.

- Un segundo momento centrado en la dimensión pragmática, en la cual el equipo de investigación *InterSaberes* realizó acompañamientos etnográficos previamente consensuados, generando observaciones participantes de procesos áulicos y extra-áulicos en los que se pretendía intercambiar saberes académicos y comunitarios; para ello identificamos procesos de enseñanza-aprendizaje más escolarizados y descontextualizados (que luego denominaríamos "saberes-saberes") frente a procesos de transmisión-transferencia de saberes más contextualizados en situaciones comunitarias concretas (que luego clasificaríamos como "saberes-haceres").

- Un tercer momento enfocado en la dimensión semántica para captar y contrastar los discursos que diferentes actores académicos y comunitarios emiten en torno a los diversos saberes que estaban interactuando dentro y fuera de la universidad intercultural y su currículo; las respectivas entrevistas etnográficas y biográficas reflejan dichos discursos, que luego analizamos y tipologizamos para relacionarlos entre sí, así como con las prácticas e interacciones previamente observadas.

- Un cuarto momento de transferencia y discusión de nuestras interpretaciones hacia los actores previamente observados y entrevistados a través de los mencionados foros *InterSaberes*, que como talleres de debate, intercambio y

renegociación no solamente visualizaban la dimensión sintáctica-estructural que emergía de las contradicciones entre discursos y prácticas, entre *doxa* y *praxis* (Bourdieu 1991), sino que a la vez constituían un punto de partida colaborativo para la próxima fase etnográfica, ya que de dichos foros-talleres surgían nuevos "encargos" de investigación-colaboración para otro proceso cíclico de acompañamiento mediante observaciones, entrevistas y posteriores foros *InterSaberes* con los propios actores.

Sujetos y giros de colaboración

A lo largo de este procedimiento cíclico en espiral entre observaciones, entrevistas y foros, no solamente se han ido ampliando y diversificando los tipos de actores partícipes –primero predominaban actores académicos, por un lado, y actores comunitarios, por otro–, posteriormente surgieron nuevos actores como los propios jóvenes estudiantes, que son producto de la propia UVI y que posteriormente se convierten en egresados profesionales activos en sus respectivas regiones, sino que en varios casos sujetos partícipes de la investigación se convirtieron en sujetos investigadores que se integraban al propio proyecto, sea como docentes que se vuelven investigadores de su propia práctica docente, sea como estudiantes y egresados que se convierten en investigadores de su realidad profesional y de sus emergentes roles comunitarios.

Entre 2007 y 2010 el énfasis de la colaboración, sus cauces, prioridades y temporalidades han estado claramente marcados por la comunidad de docentes de la propia UVI. A partir del arriba mencionado primer momento de negociación y co-definición de intereses y temas de investigación, realizamos en cada una de las sedes regionales de la UVI una especie de "etnografías escolares", en las que observamos prácticas docentes y discentes dentro y fuera del aula, que luego contrastamos con entrevistas narrativas y biográficas a la práctica totalidad de la planta docente de cada sede así como a la primera (2005-2009), segunda (2006-2010) y en parte tercera generación (2007-2011) de estudiantes de cada sede.

A raíz del análisis cualitativo de los datos observacionales-visuales y narrativos-verbales, para el cual nos basamos en los principios metodológicos de la *grounded theory* (Strauss 1987) o teoría fundamentada (Trinidad *et al*. 2006), aprovechábamos la "visión stereo" que el contraste de las perspectivas *etic* y *emic* nos proporcionaba (Werner y Schoepfle 1987) y que generaba contradicciones y dilemas entre los decires y los haceres de una educación superior intercultural, entre la *doxa* y la *praxis* del pretendido "diálogo de saberes" entre academia y comunidad, dilemas que presentábamos y discutíamos en foros *InterSaberes*. Estos foros-talleres los llevábamos a cabo primero de forma separada –solamente con estudiantes, luego con docentes y finalmente con directivos– y posteriormente de

forma conjunta, impulsando y coorganizando foros de reflexión conjunta y multi-actoral sobre la UVI y su quehacer.

De estos foros surgían nuevas colaboraciones de investigación para la fase posterior, asimismo se germinaron nuevos espacios de inter-aprendizaje, particularmente reclamados y promovidos por docentes de la UVI. Así, como un resultado de nuestra etnografía colaborativa se constituyó y operó durante varios años en el seno de la UVI un "Laboratorio de Formación Metodológica para la Investigación", que coordinábamos desde el proyecto *InterSaberes* y en el que participaba la totalidad de docentes de tiempo completo de la UVI, formándose con nosotros y con un conjunto de académicos/as y activistas provenientes de dentro y fuera de la UV en metodologías y métodos participativos y colaborativos, pero igualmente en determinados métodos y técnicas "extractivas" que las y los docentes y sus estudiantes requerían para llevar a cabo sus procesos de investigación, de intervención u organización comunitaria.

Estos espacios de formación metodológica fueron decisivos para la reorientación de los procesos formativos tanto de docentes como de estudiantes. Los y las docentes, por su procedencia regional, profesional y disciplinaria, muy diversa en el momento de ingresar a la planta docente de la UVI, requerían transitar de proyectos de investigación individuales, fragmentados y a menudo estrechamente identificados con sus disciplinas de origen, hacia proyectos colectivos, colaborativos, pertinentes para los actores locales y regionales y que pudieran integrar a estudiantes en sus propias actividades de investigación.

Por su parte, el currículo de la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo inició –entre otros impulsos, a partir de lo diagnosticado en nuestras etnografías de los trabajos de campos estudiantiles– un tránsito de una malla curricular que reproducía vicios de disciplinariedad –las Orientaciones en Lenguas, Comunicación, Salud, Derechos y Sustentabilidad corrían el riesgo de convertirse en nuevas (inter) disciplinas, aisladas una de otra– hacia otra malla curricular centrada en el itinerario metodológico de investigación-gestión que las y los estudiantes iniciaban en primer semestre con ejercicios de problematización de la realidad, de diagnóstico comunitario y regional, para luego pasar a intervenciones, sistematizaciones y evaluaciones de sus proyectos de gestión intercultural, que finalmente desembocaban en la redacción, individual o colectiva, de un documento recepcional equivalente a una tesis de licenciatura.

Una vez retroalimentados nuestros resultados y hallazgos mediante los foros *InterSaberes* hacia los actores estudiantiles, docentes y directivos de la UVI, en la segunda fase de nuestro proyecto, como una evolución "cuasi natural" de nuestras/os estudiantes ya convertidas/os en egresadas/os y profesionales de la

gestión intercultural, giramos el énfasis de la colaboración del actor UVI al actor egresado y a su entramado de redes comunitarias y profesionales.

Niveles de investigación-colaboración

En los primeros encuentros de egresadas y egresados de la UVI comenzamos a identificar intereses de colaboración y de co-investigación, mismos que se centraban particularmente en los diferentes tipos de saberes que como gestores interculturales articulaban en su quehacer profesional y comunitario, en sus roles laborales, pero igualmente en su papel de "comuneros letrados" y ciudadanos activos en sus comunidades.

Para ello, iniciamos nuevamente un ciclo-espiral de observaciones, entrevistas y foros de interaprendizajes, en los que ahora nos enfocábamos sobre todo en las y los egresados, en sus empleadores y –en el caso de los gestores interculturales autoempleados– sus interlocutores dentro y fuera de las regiones indígenas de Veracruz: la Huasteca, el Totonacapan, las Grandes Montañas y las Selvas. Para esta segunda etnografía colaborativa, al complejizarse y diversificarse hacia fuera de la UVI las pautas de colaboración, nos vimos en la necesidad de distinguir tres niveles diferentes de actividades de investigación-colaboración:

- En un primer nivel macro, que incluía todo el estado de Veracruz, nuestro equipo de investigación, que consistía ya no solamente de investigadores y estudiantes, sino asimismo de egresados/as en procesos de formación de posgrado, llevó a cabo el mismo ciclo de observaciones, entrevistas, análisis y foros con una muestra de gestores y gestoras egresadas de las cuatro sedes y de las diferentes Orientaciones de la UVI (Tabla 1). Este nivel de análisis nos brindó la oportunidad de identificar a partir de las pautas individuales de cada egresada/o acompañada/o nuevos ámbitos profesionales y emergentes roles comunitarios de las y los egresados, sus redes de intermediarios, ubicados en sus comunidades de origen tanto como en ONGs, instancias gubernamentales de nivel municipal, estatal y federal así como entidades académicas con las que colaboraban.

- Hallamos en muchas ocasiones situaciones dramáticas de precariedad laboral, de una necesaria flexibilidad y una tendencia hacia el autoempleo pero, a la vez, nos encontramos con nítidas redes de actores regionales que las y los egresados han ido tejiendo y cultivando. Gracias a estas redes y a sus saberes-haceres específicos como gestores, en muchos casos egresados/as de la UVI están sustituyendo exitosamente a gestores externos, forasteros en la región y están comenzando a competir en las administraciones municipales, en las ONGs y en los movimientos indígenas regionales con "viejos" intermediarios

como los maestros (nominalmente) bilingües, procedentes de la época del indigenismo clásico.

- También nos hemos encontrado en varios casos con egresadas/os que han pasado a ser "migrantes cualificadas/os", que encuentran espacios laborales en la ciudad, mientras que varios egresados y egresadas han retornado conscientemente a su comunidad para seguir dedicándose al campo y a ejercer cargos en su comunidad, pero ahora como campesinos/as o comuneros/as "letrados/as", conocedores de sus derechos y capaces de poner en su día a día en diálogo saberes indígenas y no-indígenas, comunitarios y académicos. A raíz de este acompañamiento individual de egresados y egresadas, logramos identificar "saberes-haceres interculturales" específicos de las y los egresados de la UVI; algunos de estos saberes-haceres estaban siendo promovidos por su propia licenciatura en la UVI, pero en otros casos los propios gestores señalaban que había saberes-haceres que no estaban contemplados en la mala curricular vigente (Mateos Cortés, Dietz y Mendoza 2016).

Tabla 1: Egresadas/os de la UVI acompañadas/os en el proyecto *InterSaberes*.

Generación	2005-2009		2006-2010		2007-2011		2008-2012		Totales
	♀	♂	♀	♂	♀	♂	♀	♂	
Sede UVI Huasteca	2	6	3	4	0	1	1	0	17
Sede UVI Totonacapan	3	3	3	0	3	1	2	0	15
Sede UVI Grandes Montañas	8	2	4	2	2	1	0	0	19
Sede UVI Las Selvas	4	7	5	4	5	2	0	3	30
Totales	17	18	15	10	10	5	3	3	81

Fuente: Mateos Cortés, Dietz y Mendoza (2016).

- En un segundo nivel "meso" complementamos esta visión panorámica que partía de las pautas de profesionalización individual de cada gestor intercultural, generando ahora en cada una de las cuatro regiones un proyecto específico de acompañamiento etnográfico ya no a gestores individuales, sino a colectivos de egresados que a partir de su proceso de investigación-gestión realizado en

la licenciatura ahora trabajaban conjuntamente como gestores/as en un ámbito específico de profesionalización. Cada uno de los cuatro proyectos regionales fue coordinado por un docente de la UVI y llevado a cabo por estudiantes-becarios de la UVI, por estudiantes-becarios de nuestros posgrados y por las y los propios egresados que auto-analizaban sus prácticas profesionales.

- Para cada sede se identificó un ámbito particularmente relevante para la región: el pluralismo jurídico en la Huasteca, a partir de las vinculaciones que un colectivo de gestores interculturales logra entre los tradicionales jueces de paz de la comunidad nahua de Puyecaco, la comunidad tepehua de San Pedro Tziltzacuapan y la comunidad ñuhú de Zapote Bravo, por un lado, y la procuración "oficial" de justicia en materia de derechos humanos y derechos indígenas; la economía solidaria y alternativa en el Totonacapan, a partir de la creación y circulación –por parte de estudiantes y docentes de la sede regional de la UVI– del "túmin" como una moneda comunitaria alternativa en la comunidad totonaca de Espinal y su difusión dentro y fuera de la región. La educación bilingüe e intercultural en Grandes Montañas y particularmente el establecimiento de vínculos y "puentes" entre la educación básica bilingüe ofrecida en escuelas del municipio de Tehuipango y la sede regional de la UVI como último eslabón de un futuro itinerario intercultural y bilingüe para todo el sistema educativo de esta región nahua-hablante; y, por último, el manejo ambiental de fauna silvestre en las Selvas, promoviendo el intercambio de saberes-haceres agroecológicos y ambientales entre las comunidades nahuas de Huazuntlán, Pajapan y Tatahuicapan, las comunidades popoluca del municipio de Soteapan y organizaciones de productores así como consejos municipales de desarrollo regional sustentables. Los hallazgos sobre los saberes-haceres específicos de las y los egresados etnografiados en estos cuatro subproyectos regionales, pero también sobre sus carencias y lagunas de profesionalización, fueron sistematizados y presentados en foros *InterSaberes* a la propia comunidad UVI, que actualmente los está retomando para el diseño de una nueva oferta educativa.

- Finalmente, un tercer nivel micro de investigación y colaboración se estableció a partir de nuestros becarios y becarias de investigación, que como estudiantes sea de la licenciatura de la UVI o de alguno de los posgrados arriba mencionados realizaron en el marco del proyecto *InterSaberes* sus propios proyectos de investigación que condujeron a un rico abanico de tesis de licenciatura, de maestría y de doctorado sobre diferentes actores, problemáticas y regiones de la UVI[9]. Estas investigaciones individuales han sido realizadas desde 2007

9 Una memoria publicada en línea (CAEI y UVI 2017) ofrece una relación completa de todas las tesis de grado y posgrado generadas en nuestro proyecto, junto con otras tesis que tienen a la UVI como objeto de estudio.

y desde entonces han sido acompañadas, retroalimentadas, analizadas y evaluadas en el marco de un seminario de investigación *InterSaberes,* cuyas sesiones primero quincenales y luego semanales se convirtieron en lo que ahora constituye el seminario de investigación en Educación Intercultural/ Estudios Interculturales de los posgrados del Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana.

Reflexividades en diálogo: resultados de la etnografía colaborativa

A lo largo de estos diez años, el proyecto *InterSaberes* brindó la oportunidad para etnografiar de forma sistemática y diacrónica a la institución educativa y a sus protagonistas; los talleres-foros celebrados al concluir cada una de las fases-en-espiral arriba detalladas nos permitieron co-interpretar y revisar crítica, y autocríticamente, las funciones sustantivas de docencia, investigación y vinculación comunitaria que estaba proporcionando la UVI en las cuatro regiones indígenas de Veracruz. Ya desde 2011, pero de forma intensa a partir de 2013, cuando miembros de nuestro equipo son invitados a hacerse cargo temporalmente de funciones directivas en la propia UVI, los resultados empíricos de *InterSaberes* comienzan a ser aplicados en un profundo proceso de reestructuración organizacional y académica, que sintetizamos a continuación.

Respondiendo a frecuentes críticas al carácter centralizado de la toma de decisiones y de la gestión de la UVI desde su sede administrativa en Xalapa, la capital del estado de Veracruz, se inicia un proceso de descentralización y regionalización no solamente administrativa, sino igualmente académica. La planta académica de la sede central es drásticamente reducida, mientras que se incrementan contrataciones de académicos/as y profesionales –preferentemente hablantes de una de las respectivas lenguas originarias de la región– en las cuatro sedes regionales. Además, estas obtienen su autonomía mediante su respectiva Comisión Académica, que determina, supervisa y autoevalúa las actividades universitarias de la sede, incluyendo la elección de su Coordinación Regional y las demás funciones directivas; así, las cuatro sedes de facto se van convirtiendo en facultades que operan en igualdad de condiciones de otras entidades académicas de la UV.

Un aspecto problemático resaltado por estudiantes al igual que por egresados/as y por padres de familia en nuestros foros-talleres fue una crisis generalizada que sufrieron al ingresar a la universidad; proviniendo de familias que jamás habían tenido acceso o siquiera conocimiento de la educación superior, requerían de un acompañamiento más estrecho y continuo sobre todo en los primeros semestres, para poder paliar retos tanto académicos como personales. Para ello, desde 2013 se creó en cada sede una nueva figura profesional denominada

"mediador/a educativo/a", un/a docente especializado/a en el acompañamiento psicopedagógico de las y los estudiantes sobre todo de reciente ingreso, mientras que los problemas técnicos, administrativos y de escolaridad los atiende otra figura nueva, el/la "administrador/a pedagógico/a".

Detectamos en el seguimiento de las trayectorias profesionales de las y los egresados que sus capacidades de habla y escritura en dos lenguas constituyen, por una parte, una gran ventaja laboral frente a profesionales monolingües en castellano y, por otra parte, una importante fuente de identidad y autoestima como profesionales bilingües autoidentificados como nahuas, totonacos, popoluca, tepehua etc. Para fortalecer el papel formativo y comunicativo de las lenguas originarias, en las sedes regionales se iniciaron procesos de "normalización lingüística" que no se limitan a la contratación preferencial de personal académico y administrativo que sea bilingüe, sino que abarca la señalética bilingüe o multilingüe de la sede y el uso preferencial de la lengua originaria en la comunicación cotidiana entre estudiantes, docentes y administrativos. En dos de las cuatro sedes, el personal aún monolingüe se encuentra en estos momentos aprendiendo el náhuatl (Sede Grandes Montañas) y el totonaco (Sede Totonacapan) para que la lengua originaria deje de ser únicamente asignatura y objeto de aprendizaje y pueda transitar a fungir plenamente como canal de comunicación y de aprendizaje. Toda un área de la UVI se dedica desde 2013 a promover estos procesos, que implican no solamente cursos de idioma específicos y diferenciados, sino a la vez esfuerzos de comunicación inter-dialectal (entre variantes de cada una de las lenguas), de estandarización de escrituras y de actualización léxica, que son prerrequisitos para que en el futuro lenguas como el náhuatl o el totonaco puedan usarse no solamente como lenguas comunitarias, limitadas al mundo vivencial rural y campesino, sino como lenguas en expansión que también incluyan variantes académicas en cada caso, como las hubo antes de la colonización europea.

En cuarto lugar, todos los actores con los que hemos ido colaborando en estos últimos diez años señalaban continuamente la necesidad de diversificar la oferta educativa de la UVI. De ahí que se han realizado a partir de 2013 procesos sistemáticos de consulta a las comunidades de las cuatro regiones y, como resultado, se está ampliando la oferta en dos direcciones: por un lado, manteniendo el nivel de licenciatura como oferta principal, pero abriendo ofertas educativas de otros niveles, tanto de posgrado como de formación continua para atender las necesidades de formación permanente que expresan las y los profesionales de la educación. Los diplomados de un semestre de duración son los que más interés suscitan entre profesionales de la educación, de la salud, de la procuración de justicia y de la agricultura campesina regional.

Por otro lado, la licenciatura en Gestión Intercultural para el Desarrollo, importante como pionera en la profesionalización integral de jóvenes indígenas

y no indígenas que pretenden permanecer o re-arraigarse en su región, no logra cubrir todas las necesidades formativas que son pertinentes localmente y que son demandadas por los vecinos y las autoridades de las comunidades. Por ello, con la participación de autoridades locales, de juristas de la Facultad de Derecho, con la comunidad de docentes UVI y con miembros del equipo *InterSaberes* se ha diseñado una nueva licenciatura en Derecho con enfoque de Pluralismo Jurídico, que desde 2017 se ofrece simultáneamente a Gestión Intercultural en la Sede Totonacapan y próximamente también en otras sedes. Asimismo, se están diseñando nuevas licenciaturas, maestrías o diplomados en agroecología, en salud/enfermería/partería intercultural, en lenguas, interpretación y traducción, así como en artes regionales.

Paralelamente, el diagnóstico crítico de carencias formativas de la actual licenciatura, observadas en nuestros foros-talleres por las y los egresados, ha desencadenado un proceso de rediseño de la licenciatura en Gestión Intercultural, que ahora abarca de forma más sistemática y amplia ámbitos formativos decisivos para los saberes-haceres profesionales, como la gestión de proyectos, la estadística aplicada y las corridas financieras, la equidad de género, la ética, el liderazgo y la mediación de conflictos así como sobre la didáctica de las lenguas originarias y la mediación e interpretación lingüística.

Otro hallazgo de nuestra investigación colaborativa problematizó la escasa articulación entre actividades de docencia, de investigación y de vinculación que expresan particularmente las y los docentes de la UVI. En vez de sumar funciones de forma mecánica, mediante el laboratorio y otras actividades de formación y autoformación docente, generalmente concentrada en los periodos intersemestrales, se están creando espacios en los que se conjugan las tres funciones de docencia, investigación y vinculación. En este sentido, en cada sede regional las y los docentes activan tres tipos de "academias", que en su conjunto generan comunidades de práctica dedicadas a la innovación educativa: 1) la academia de formación básica, que desarrolla, fortalece y transversaliza las actividades de aprendizaje encaminadas al logro de competencias comunicativas y lingüísticas de los/as estudiantes, tanto en castellano como en lenguas originarias y en inglés; 2) la academia por semestre, en la que los/as docentes de una sección de estudiantes acompañan conjuntamente el proceso integral de aprendizaje y evaluación que desarrollan los/as estudiantes durante cada periodo; y 3) la academia del "Eje de Métodos y Prácticas de Investigación Vinculada", que acompaña el proceso a través del que los/as futuros/as gestores/as interculturales desarrollan, sistematizan y analizan –durante la carrera– las experiencias de investigación vinculada, poniendo en interacción los saberes comunitarios con el análisis y la intervención de los problemas abordados por cada estudiante. Por último, en cada sede las y los docentes están integrando "cuerpos académicos", equipos de docentes-investigadores que comparten líneas de investigación y vinculación comunes y

que, a la vez, impulsan y "apadrinan" la nueva oferta de licenciaturas, maestrías y diplomados.

Las carencias de investigación que nos reportaban las y los docentes han desembocado en un área propia de investigación y formación interna para el personal docente. Para ello, los equipos regionales de la UVI se dedican en cada periodo intersemestral a autoformarse y actualizarse de forma intensiva en sus actividades sustantivas de docencia, investigación y vinculación, partiendo del desarrollo de competencias interculturales para la gestión, pasando por la articulación de las mencionadas funciones sustantivas en sus propios proyectos de investigación tanto como en los de sus estudiantes y aterrizando en la sistematización de los procesos de planificación, acompañamiento y evaluación de los proyectos de investigación-gestión vinculada que realizan los/as gestores/as interculturales para titularse.

Reconociendo los esfuerzos que desde 2005 realizan los y las docentes en las cuatro Sedes Regionales de la UVI –hasta ahora contratados/as como "personal eventual" y por tanto expuestos/as a fluctuaciones y vaivenes laborales, profesionales y vivenciales– desde 2013 se ha logrado negociar con las autoridades de la UV un programa específico para convocar plazas fijas de profesorado de tiempo completo para el personal de la UVI, que en las cuatro sedes está generando desde hace cuatro años núcleos de docentes-investigadores/as permanentes, lo cual incrementa no solamente su estabilidad laboral y académica, sino que impacta asimismo en la permanencia de los lazos de vinculación que las y los docentes han ido estableciendo con los principales actores culturales, sociales, económicos y políticos de cada una de las regiones sede de la UVI.

Precisamente, por último, uno de los resultados empíricos más relevantes de *InterSaberes* se refería a los grandes desafíos que observamos para generar cauces estables y permanentes de diálogo entre la universidad intercultural y estos actores regionales. Se estaban logrando interesantes y pioneros diálogos de saberes, pero estos ocurrían más bien al margen de la UVI, en iniciativas, organizaciones y esfuerzos tanto individuales como colectivos de algún/a docente y/o de algún/a egresado/a, pero no eran aprovechados al interior de la universidad, en su currículo escolar o en sus actividades regionales. Por ello, desde 2013 logramos que la UVI recuperara la importante figura de los Consejos Consultivos, instancias clave para la vinculación entre la universidad intercultural y su región de impacto.

Compuestos en cada sede por autoridades "morales", sabios y sabias regionalmente reconocidas, así como por representantes de instituciones gubernamentales de los tres niveles, así como de organizaciones de la sociedad civil local y regional, estos Consejos Consultivos Regionales se reúnen presencialmente una vez al semestre para asesorar a las autoridades académicas y a las y los docentes en sus actividades

sustantivas y en la toma de decisiones sobre la nueva oferta educativa de la UVI. Estos consejos regionales desembocan en el Consejo Consultivo General de la universidad intercultural, que funge para profundizar la vinculación de la UVI con los actores gubernamentales y no-gubernamentales, con los movimientos indígenas, así como con actuales y futuros empleadores de los gestores/as interculturales egresados/as de la UVI. Con ello, logramos que la UVI –entre pocas instituciones educativas del país– introduzca en su propio funcionamiento cotidiano el derecho a la consulta libre, previa e informada del que gozan los pueblos originarios de México, según lo establecido en tratados internacionales como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, ratificados por México, y en el marco jurídico nacional, como la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, la Ley General de Educación y la Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas.

Conclusiones

Una etnografía colaborativa que impulse la doble reflexividad entre actores académicos y comunitarios no solamente contribuye a la transformación de la realidad concreta de los actores con los que colabora, como se ha esbozado arriba para el caso de la UVI y sus relaciones locales y regionales, pues, la metodología aquí empleada posibilita generar y aportar conocimiento nuevo al ámbito académico y al quehacer antropológico y pedagógico, en nuestro caso. Como hemos detallado en otras publicaciones (Mateos Cortés 2011 y 2015, Dietz 2012a, Mateos Cortés y Dietz 2015), el acompañamiento etnográfico y la constante y circular contrastación entre perspectivas *emic* (actoral), *etic* (observacional) y *emic/etic* (estructural), entre lo que hemos denominado dimensiones semánticas, pragmáticas y sintácticas de la etnografía de la educación intercultural, ha permitido igualmente identificar modelos subyacentes de interculturalidad, de comunalidad y de diversidad que los diferentes actores, a veces explícitamente pero a menudo implícitamente, generan y aplican en su quehacer cotidiano como comuneros, como académicos, como jóvenes o como profesionales de vocación e identificación regional. A lo largo de estos procesos inter-actorales, algunos de los modelos y tipos de interculturalidad se apropian y resignifican las clásicas nociones antropológicas – abstractas y generalizantes– de cultura, identidad y etnicidad, mientras que otros los trascienden en busca de conceptos menos abstractos y más contextuales, más cultural y lingüísticamente arraigados, como en el caso de la reivindicación y reinterpretación que hacen varias/os egresadas/os de las nociones de lo *masewal* (lo campesino, lo comunero) y del *tapalewilis* (de la reciprocidad, de la "mano vuelta").

En lo metodológico, el proceso de investigación-colaboración aquí descrito nos ha permitido diversificar, relativizar y contextualizar en cada momento la

noción misma de "etnografía colaborativa". No existe una sola forma de colaborar etnografiando ni de etnografiar colaborando porque el cómo es –más que en cualquier otra opción metodológica– producto directo de las circunstancias y de las negociaciones con los actores con los que se colabora. En nuestro caso, tanto los actores institucionales como organizacionales, tanto académicos como comunitarios, han ido cambiando: sujetos instituyentes se vuelven sujetos instituidos, actores emergentes se vuelven poderes fácticos, así, nuestro papel y grado de implicación, compromiso y co-labor igualmente se transforman.

Por ello, en un primer intento de tipologización de las etnografías colaborativas Arribas Lozano (2017) nos invita a incluir en nuestra autorreflexividad metodológica un rastreo consciente de lo que denomina las "genealogías de la colaboración". A lo largo de estas transformaciones propias y ajenas, en nuestra experiencia hemos vivido fases de mayor colaboración, identificación y compromiso con los actores frente a otras fases de mayor investigación, extracción y distanciamiento de los actores. Retrospectivamente, constatamos que necesitábamos de ambos momentos para obtener nuestros principales hallazgos y aprendizajes.

Ello nos obliga a reconocer que la doble reflexividad promovida y cultivada en etnografías colaborativas como la nuestra no genera una, a menudo, anhelada "fusión de horizontes" gadameriana, una simplificadora ecuación entre academia y activismo, sino que desencadena todo un abanico de funciones de investigación, extracción, formación, negociación, traducción, mediación y comunicación que mantienen redes e intercambios muy diversos entre "temporalidades divergentes", entre "formas de relevancia" distintas y entre "escalas de responsabilidades" (Arribas 2017) nada homogéneas ni homogeneizables. Mantener enlazados los respectivos procesos de diálogo y de reflexividades en diálogo es el principal reto, pero a la vez el más importante criterio de legitimidad y "calidad", de las etnografías colaborativas.

Referencias bibliográficas

Arribas Lozano, Alberto. 2017. "Recurrencias: apuntes para un debate en torno a las metodologías colaborativas". En: XIV Congreso de Antropología, FAAEE. 5 de septiembre. Valencia.

Ávila Pardo, Adriana y Mateos Cortés, Laura Selene. 2008. Configuración de actores y discursos híbridos en la creación de la Universidad Veracruzana Intercultural. *TRACE.* 53: 64-82.

Bermúdez Urbina, Flor Marina. 2017. La investigación sobre trayectorias académicas y experiencias de estudiantes en la educación superior intercultural en México. *Revista Educación y Desarrollo Social*. 11(1): 116-145.

Bertely, María, Gasché, Jorge y Podestá, Rossana (coords.). 2008. *Educando en la diversidad cultural*. Quito: Abya-Yala.

Bourdieu, Pierre. 1991. *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Casillas, Lourdes y Santini, Laura. 2006. *Universidad Intercultural: modelo educativo*. México: SEP-CGEIB.

CAEI y UVI (eds.). 2017. *Una década de Investigación sobre la UVI: Jornadas de presentación de resultados de investigación (2016)*. Xalapa: Universidad Veracruzana-Cuerpo Académico Estudios Interculturales. https://www.uv.mx/iie/files/2013/02/Jornadas-UVI-2016.pdf.

Cupples, Julie y Grosfoguel, Ramón (eds.). 2018. *Unsettling Eurocentrism in the Westernized University*. New York: Routledge.

Díaz de Rada, Ángel. 2011. *El taller del etnógrafo*. Madrid: UNED.

Dietz, Gunther. 2017a. "Introducción: las universidades interculturales en México, sus retos y perspectivas". En: Floriberto González González, Francisco J. Rosado-May y Gunther Dietz (eds.), *La gestión de la educación superior intercultural: retos y perspectivas de las universidades interculturales*. pp. 21-31. Guerrero: Ediciones Trinchera-UAGro-El Colegio de Guerrero.

_____. 2017b. Interculturalidad: una aproximación antropológica. *Perfiles Educativos*. 39(156): 192-207.

_____. 2012a. Diversity Regimes Beyond Multiculturalism? A reflexive ethnography of intercultural higher education in Veracruz, Mexico. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 7(2): 173-200.

_____. 2012b. "Intercultural Universities in Mexico". En: James Banks (ed.), *Encyclopedia of Diversity in Education*. Vol. 3. pp. 1480-1484. Los Ángeles: SAGE.

_____. 2011. Hacia una etnografía doblemente reflexiva: una propuesta desde la antropología de la interculturalidad. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 6(1): 3-26.

Dietz, Gunther y Álvarez Veinguer, Aurora. 2015. "Doubly Reflexive Ethnography for Collaborative Research in Mexico". En: Paul Smeyers, David Bridges, Nicholas C. Burbules y Morwenna Griffiths (eds.), *International Handbook of Interpretation in Educational Research*. Parte 1. pp. 653-675. Dordrecht: Springer.

_____. 2014. "Reflexividad, interpretación y colaboración en etnografía". En: Cristina Oehmichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. pp. 55-89. México: UNAM.

Dietz, Gunther y Mateos Cortés, Laura Selene. 2020. Entre comunidad yuniversidad: Una etnografía colaborativa con jóvenes egresadas/os de una universidad intercultural mexicana. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 15(2): 273-299.

González González, Floriberto, Rosado-May, Francisco J. y Dietz, Gunther (eds.). 2017. *La gestión de la educación superior intercultural: retos y*

perspectivas de las universidades interculturales. Guerrero.: Ediciones Trinchera-UAGro-El Colegio de Guerrero.

Hale, Charles. 2006. *Más que un indio: racial ambivalence and neoliberal multiculturalism in Guatemala*. Santa Fe: School of American Research Press.

Kvale, Stainar. 1996. *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks: SAGE.

Lassiter, Luke Eric. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: Chicago University Press.

Mateos Cortés, Laura Selene. 2015. La formación de gestores interculturales: jóvenes profesionistas egresados de la Universidad Veracruzana Intercultural. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*. 37(2): 65-81.

_____. 2011. *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*. Quito: Abya Yala.

Mateos Cortés, Laura Selene y Dietz, Gunther. 2015. ¿Qué de intercultural tiene la "Universidad Intercultural"? *Relaciones-Estudios de Historia y Sociedad*. 6(141): 13-45.

_____. 2013. "Universidades Interculturales en México". En: María Bertely, Gunther Dietz y Guadalupe Díaz Tepepa (coords.), *Multiculturalismo y educación 2002-2011*. pp. 349-381. México: COMIE-ANUIES.

Mateos Cortés, Laura Selene, Dietz, Gunther y Mendoza Zuany, R.Guadalupe. 2016. ¿Saberes-haceres interculturales? Experiencias profesionales y comunitarias de egresados de la educación superior intercultural veracruzana. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 21(70): 809-835.

Mato, Daniel. 2018. Educación superior y pueblos indígenas: experiencias, estudios y debates en América Latina y otras regiones del mundo. *Revista del Cisen Tramas/Maepova*. 6(2): 41-65.

_____. 2011. Universidades indígenas de América Latina: logros, problemas y desafíos. *Revista Andaluza de Antropología*. 1: 63-85.

Mato, Daniel (ed.). 2009. *Instituciones Interculturales de Educación Superior en América Latina: procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*. Caracas: UNESCO-IESALC.

Mendoza Zuany, R. Guadalupe, Dietz, Gunther y Alatorre Frenk, Gerardo. 2017. Etnografía e investigación acción en la investigación educativa: convergencias, límites y retos. *Revista Interamericana de Educación de Adultos*. 40(1): 152-169.

Rojas Cortés, Angélica y González Apodaca, Érica. 2016. El carácter interactoral en la educación superior con enfoque intercultural en México. *LiminaR*. 14(19): 73-91.

Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *La Universidad en el siglo XXI: para una reforma democrática y emancipadora de la Universidad*. México: UNAM.

Schmelkes, Sylvia. 2011. "Programas de formación académica para estudiantes indígenas en México". En: Sylvie Didou Aupetit y Eduardo Remedi Allione (coords.), *Educación Superior de Carácter Étnico en México*. pp. 65-78. México: Senado de la República-CINVESTAV.

_____. 2008. "Creación y desarrollo inicial de las universidades interculturales en México: problemas, oportunidades, retos". En. Daniel Mato (ed.), *Diversidad Cultural e interculturalidad en Educación Superior: experiencias en América Latina*. pp. 329-337. Caracas: UNESCO-IESALC.

Shore, Chris y Wright, Susan. 2015. Governing by numbers: audit culture, rankings and the new world order. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*. 23(1): 22-28.

Strauss, Anselm. 1987. *Qualitative Analysis for Social Scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.

Trinidad, Antonio, Carrero, Virginia y Soriano, Rosa María. 2006. *Teoría fundamentada "Grounded Theory": la construcción de la teoría a través del análisis interpretacional*. Madrid: CIS.

UVI. 2005. *Universidad Veracruzana Intercultural–Programa General*. Veracruz: UV.

Velasco, Honorio y Díaz de Rada, Ángel. 1997. *La lógica de la investigación etnográfica: un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Trotta.

Velasco, Honorio *et al*. 2006. *La sonrisa de la institución: confianza y riesgo en sistemas expertos*. Madrid: Ramón Areces.

Werner, Oswald y Schoepfle, Gordon M. 1987. *Systematic Fieldwork*. California: SAGE.

Wright, Sue y Shore, Chris (eds.). 2017. *Death of the Public University? Uncertain Futures for Higher Education in the Knowledge Economy*. New York: Berghahn.

SECCIÓN III

LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA LATINOAMERICANA: MIRADAS DESDE MÉXICO

SECCIÓN III

LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA LATINOAMERICANA: MIRADAS DESDE MÉXICO

Presentación

La antropología jurídica latinoamericana: miradas desde México

Laura R. Valladares de la Cruz[1]

La antropología jurídica en México es un campo problemático de relativamente reciente constitución que podemos ubicar a finales de los años ochenta del siglo XX. Actualmente es un campo temático y epistémico relevante dentro de la antropología latinoamericana y por ende, de la mexicana; si bien el estudio del derecho y las formas de organización política de los pueblos no occidentales han sido una constante en la historia de la antropología (Chenaut y Sierra 2002), así como el vínculo entre antropología y defensa de los derechos humanos (Krotz 2002). En lo que concierne a América Latina, la construcción de un campo de estudio específico acerca del vínculo entre derecho y antropología tiene sus antecedentes en el año de 1987 cuando se inició un seminario encabezado por Rodolfo Stavenhagen sobre las costumbres jurídicas, los entonces denominados "usos y costumbres". En aquel momento congregó a un grupo jóvenes antropólogos latinoamericanos para explorar desde diversas disciplinas el espacio de lo "consuetudinario" o de la "costumbre jurídica", en oposición y en contradicción con el relativo al derecho positivo o al llamado orden jurídico nacional.

Resultado de este seminario fue la publicación del libro *Entre la ley y la costumbre: el derecho consuetudinario indígena en América Latina,* coordinado por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde, el cual fue producto de los trabajos de dicho seminario en México, mismos que fueron presentados en un seminario latinoamericano organizado por el propio Rodolfo, realizado en Lima en 1988 (Stavenhagen e It–urralde1989). De acuerdo con Magdalena Gómez (2020: 43) fue un libro pionero y en muchos sentidos emblemático, que expresa en su título y contenido el espacio conceptual de los procesos que median tanto en la aplicación interna de las normas de control social en el entorno indígena, como el

1 Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

que se presenta cuando, en lugar de ellas, rige plenamente el derecho nacional. En los años ochenta prevalecía en nuestro país un régimen constitucional ajeno al reconocimiento de la existencia de los pueblos indígenas, en contraste con la mayoría de los países de América Latina, que para esas fechas habían reformado sus cartas fundamentales. A finales de 1989, se realizaron dos reuniones organizadas por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde en el Instituto Interamericano de Derechos Humanos (IIDH), en San José de Costa Rica, sobre derecho consuetudinario y sobre administración de justicia para los pueblos indígenas, dirigidos a líderes y abogados indígenas de América Latina; estos fueron eventos constitutivos de un grupo de investigación que se conformaría como el novedoso campo analítico y político denominado como Antropología Jurídica.

No obstante, en términos más amplios, podríamos evocar otro momento histórico relevante que marca un giro en el debate de la relación de los pueblos indígenas y los Estados-nacionales, el célebre seminario sobre la fricción interétnica en América del Sur, realizado en la isla de Barbados en el año 1971. Han transcurrido 54 años desde que se logró colocar en el debate internacional el tema de la violencia contra los pueblos indígenas, expresado, entre otras cosas, en el saqueo de los recursos naturales de sus territorios. Es decir, que hace un poco más de medio siglo se ha venido denunciado de forma constante la invasión y el acoso sobre los recursos energéticos y el patrimonio biocultural, así como los atentados contra los derechos de los pueblos indígenas y la violencia etnocida que ha caracterizado al denominado "desarrollo" y que en la etapa neoliberal se ha recrudecido enormemente.

Ahora bien, el grupo de investigación sobre los sistemas jurídicos y los derechos indígenas, forjado hace 37 años, ha crecido como comunidad epistémica y se ha nutrido con abordajes teórico-metodológicos provenientes de distintas geografías y tradiciones científicas, intentando no solo entender y dar cuenta de los diferentes sistemas de justicia en los pueblos indígenas, sino que ha documentado y apoyado su lucha por tener derechos y por la defensa de autonomías indígenas. Asimismo, el grupo se ha interesado en analizar las democracias plurales, la creación de los nuevos Estados-nacionales en el Sur del continente en clave pluriétnica y pluricultural, documentando sus avances, retos y contradicciones, así como las formas en que se expresa la nueva relación Estado-pueblos indígenas en el post-neoliberalismo, es decir, las temáticas se han pluralizado y complejizado tanto como las realidades nacionales latinoamericanas (Valladares 2020: 21).

Uno de los hitos relevantes para el fortalecimiento y ampliación de los vínculos latinoamericanos sobre temas jurídicos desde la perspectiva antropológica, se dio en el año 1997, cuando varios antropólogos dieron vida a la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), en el marco del 49º Congreso Internacional de Americanistas, realizado en la ciudad de Quito, Ecuador. La Red está integrada

por activistas, antropólogos, abogados, sociólogos y otros especialistas en ciencias sociales de diferentes partes del mundo que trabajan en o sobre Latinoamérica y ponen su atención en el pluralismo jurídico y su promoción con una visión crítica, social y antropológica del derecho, la justicia y los derechos colectivos. Sus objetivos han sido impulsar el análisis, estudio y difusión del derecho indígena, del derecho popular y del pluralismo jurídico, así como de los problemas teóricos y prácticos que surgen de la relación entre el derecho estatal y las formas no estatales de derecho, de sus múltiples interacciones, y acerca de las nuevas modalidades de relación que surgen en el contexto de la transnacionalización de la ley y los derechos. Desde entonces, la RELAJU ha organizado diez congresos latinoamericanos (Ecuador 1997, Chile 2000, Guatemala 2002, Quito 2004, México 2006, Colombia 2008, Perú 2010, Bolivia 2012, Brasil 2015, Temuco, en Chile, 2018 y el último en la ciudad de Morelia, México en 2022.

En sus casi cuatro décadas podemos constatar que se logró constituir un campo de investigación muy sólido en donde el diálogo interdisciplinario entre abogados y antropólogos ha sido fructífero. Los antropólogos al sumergimos en los laberintos del derecho y las prácticas jurídicas, nos hemos enriquecido de los saberes de los colegas abogados y abogadas, en una suerte de simbiosis profundamente rica y prometedora. Con el paso de los años se fueron sumando a aquel grupo especialistas de distintas corrientes además de líderes, representantes de pueblos y organizaciones que han jugado un rol muy significativo en los procesos de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina y en la defensa de sus derechos violentados. Se han generado nuevos acercamientos teóricos y metodológicos para la construcción de conocimientos alrededor de lo que en términos amplios se ha denominado como la cuestión étnico-nacional –y dentro de esta, el pluralismo jurídico–, abordajes interdisciplinarios e interculturales sustentados en metodologías dialógicas, colaborativas y comprometidas con los derechos de los pueblos indígenas y la justicia.

Es interesante mencionar que después de que Stavenhagen sembró la semilla y constituyó el primer grupo de trabajo ya no siguió los trabajos directamente, aunque sí de manera cercana, pues continuó con su labor de formar otros grupos de investigación y se involucró en nuevas actividades, como fue su trabajo como primer relator de los derechos humanos de los pueblos indígenas de las Naciones Unidas (Valladares 2020).

A lo largo de estos años, las temáticas abordadas desde la perspectiva socio-antropológica del derecho se han ampliado: un campo muy relevante ha sido el del peritaje antropológico, herramienta que es utilizada en los casos judiciales en donde la diferencia cultural juega un papel relevante. Los peritajes antropológicos han cambiado de forma significativa en las últimas décadas, inicialmente se ofrecían sobre todo en casos penales en donde personas indígenas se encontraban

involucradas, posteriormente se fueron dirigiendo a casos de violación de derechos colectivos de personas o comunidades indígenas, por ejemplo, en los casos de la imposición de megaproyectos extractivistas, en casos de violaciones sexuales, de desaparición forzada, entre otros temas (Rosalba Aída Hernández Castillo en esta sección). Así mismo, los conflictos en los que se ofrecen peritajes se han ampliado a casos como feminicidios, desplazamientos o desapariciones forzadas, no solo vividas en contextos indígenas. Las distintas violencias que recorren nuestro país han llevado a las y los antropólogos jurídicos a involucrarse en estos casos, con una visión de defensa de los derechos humanos y la exigencia de procuración de justicia con una perspectiva intercultural, de género o feminista. Lo mismo podemos señalar de los enfoques teóricos y metodológicos que han descentrado la autoridad antropológica, construyendo metodologías colaborativas, dialógicas o militantes (véase el texto de Yuri Escalante en esta sección).

Con el objetivo de ofrecer una mirada, que de ninguna manera pretende brindar un panorama de todos los campos y propuestas epistémicas de la antropología jurídica en México, pretendemos ofrecer una visión amplia de la antropología jurídica actual en México a partir de los ocho capítulos que conforman esta sección. Hemos reunido a autores que tienen una larga trayectoria en la antropología jurídica, como son las fundadoras de este campo antropológico como Teresa Sierra y Magdalena Gómez, junto con Aída Hernández, Yuri Escalante y yo misma, quienes nos sumaron a este campo unos años después de haberse creado la red de antropología jurídica. Esta sección se complementa con los aportes de antropólogos más jóvenes que nos brindan una visión de la antropología jurídica contemporánea en el estudio de casos específicos, como son los casos de los abogados y antropólogos como Orlando Aragón, Erika Bárcena y Lizeth Pérez, esta última autora, desde una perspectiva de género, estudia los dilemas de cuotas afirmativas en materia electoral para mujeres indígenas.

Inicia esta sección con el capítulo de María Teresa Sierra Camacho (CIESAS), que como ya decía, es una de las fundadoras de la antropología jurídica en México y América Latina; formó parte del equipo de jóvenes antropólogos que, encabezados por Rodolfo Stavenhagen, iniciaron el estudio de las costumbres jurídicas en América Latina. Sus temas fundamentales han sido el pluralismo jurídico, la justicia indígena y el aporte de las mujeres indígenas en contextos de autonomía indígena. Teresa Sierra realizó junto con Yuri Escalante uno de los peritajes paradigmáticos en México sobre la defensa del territorio de los me'phaa de San Miguel del Progreso, en la Montaña del estado de Guerrero, ante el otorgamiento de una concesión de explotación de minerales a una empresa minera en su territorio. Entre otros de sus aportes, en esta ocasión Teresa Sierra en su texto *Antropología jurídica comprometida y crítica social en México: derechos indígenas, derechos humanos y descolonización,* realiza un recorrido amplio sobre la constitución de este campo teórico-político y su vínculo con la defensa de

los derechos colectivos de los pueblos indígenas, a lo largo del cual sintetiza los temas centrales de este campo temático, los abordajes teóricos y metodológicos, así como las temáticas contemporáneas.

El segundo capítulo fue preparado por el abogado y antropólogo Orlando Aragón (ENES-Morelia-UNAM) intitulado *La imaginación jurídica subalterna de los pueblos y comunidades indígenas. Un aporte para la descolonización del derecho desde la antropología jurídica militante*. Se trata de una reflexión epistémica sobre el vínculo entre saberes jurídicos indígenas y el derecho positivo a propósito de las luchas por la autonomía en los pueblos indígenas, especialmente a partir del caso de los Purépechas del Estado de Michoacán. Aragón junto con Erika Bárcena son integrantes del Colectivo Emancipaciones, a través del cual han colaborado con diversos municipios y delegaciones en la defensa jurídica de su derecho a la autonomía; en términos teóricos, Orlando Aragón ha reflexionado sobre lo que se ha denominado como la insurrección del derecho, así como sobre el uso contrahegemónico del derecho. Tiene una obra muy significativa sobre la construcción de una epistemología en donde el diálogo de saberes posee un papel fundamental y es una vía en la disputa por los derechos indígenas, pues como bien anota Orlando, el movimiento indígena mexicano ha transitado de las luchas por el reconocimiento de sus derechos a la disputa por el derecho a ejercer la autonomía en tribunales.

En el tercer capítulo de mi autoría: *Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: La antropología comunitaria,* debato sobre la relación de las y los antropólogos en contextos en donde se ejerce la autonomía indígena que conllevan a una nueva relación entre pueblos indígenas, autoridades y actores que luchan y ejercen la autonomía. A partir de un proyecto al que fuimos convocadas dos antropólogas por una de las autoridades del municipio comunitario de Ayutla de los Libres, en el estado de Guerrero, reflexiono sobre las nuevas condiciones que deberemos establecer las y los antropólogos cuando somos invitados a colaborar en proyectos específicos en donde se construyen o ejercen gobiernos autonómicos. En este caso específico, era un programa de impartición de talleres colaborativos sobre los derechos de las mujeres indígenas y los pueblos indígenas que estuvieron dirigidos a las mujeres que fueron nombradas como autoridades en el nuevo gobierno autonómico en el año 2018. Esto nos llevó a replantearnos la forma de establecer relaciones y formas de trabajo con las personas con quienes colaboramos, pues ahora respondemos a una invitación concreta sobre un tema, en un tiempʃo y lugar específico, el descentramiento de la autoridad antropológica. El compromiso y solidaridad con la causa de la autonomía, nos permitió compartir nuestros conocimientos en un modelo que privilegió el diálogo de saberes comunitarios desde una perspectiva intercultural y de género en una gramática autonómica.

El cuarto capítulo es de Rosalba Aída Hernández (CIESAS) quien es una de las antropólogas feministas decoloniales de mayor reconocimiento en México, con una larga trayectoria como antropología jurídica feminista, ha implementado y construido metodologías colaborativas vinculadas al activismo legal. Ha defendido una posición crítica en torno al derecho y los derechos, apoyando las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas a lo largo de las cuales se han apropiado y resignificado las legislaciones nacionales e internacionales. En los últimos años ha acompañado y reflexionado sobre una de las realidades más desgarradoras en México como son las desapariciones forzosas, en su texto intitulado *Pluralidad de Justicias y Resarcimientos: Los aportes de la antropología jurídica al análisis de las desapariciones en México,* presenta algunas reflexiones teóricas y metodológicas a partir de su experiencia acompañando la lucha legal y política de distintos colectivos en contextos de violencias extremas, quienes han encontrado en la organización colectiva una posibilidad para reconstruir el tejido social de sus comunidades y confrontar las perspectivas hegemónicas en torno a la justicia y el resarcimiento. Nos comparte los aprendizajes metodológicos a partir de diálogos de saberes entablados con mujeres que luchan en contra de las violencias extremas y con colectivos de familiares de personas desaparecidas, reivindicando la riqueza epistémica que implica hacer investigación desde metodologías colaborativas que ponen en el centro las necesidades concretas de los y las actoras sociales con quienes trabajamos. Muestra que la antropología social y, de manera específica, la antropología jurídica, tienen mucho que aportar al análisis y búsqueda de soluciones en temas y experiencias tan complejas como las vividas por los familiares de las personas desaparecidas.

El siguiente capítulo fue preparado por Yuri Escalante, quien es uno de los peritos de mayor trayectoria y reconocimiento en México, en su capítulo: *Etnoperitaje y etnopedagogías. La insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía,* a partir de revisar su propia experiencia, da cuenta de los cambios ocurridos en la metodologías, la construcción de conocimiento en el campo de la justicia y las nuevas realidades en donde se construyen diálogos y escuchas dialógicas con los pueblos en donde se realizan pericias: muestra que son los pueblos y autoridades quienes deciden cuáles son los datos significativos a narrar o explicar, lo que ha provocado no solo un descentramiento los saberes y la autoridad antropológica, sino que la enriquecen, pluralizan y democratizan.

A partir de su vasta experiencia, nos hace una invitación a transitar nuevas rutas para la construcción del conocimiento, en este punto es coincidente con los capítulos precedentes. Así, con una distancia de varias décadas de experiencia como perito, tanto en el ámbito institucional, como su experiencia como perito independiente, reflexiona de forma crítica sobre las nuevas metodologías y epistemologías que experimenta el peritaje antropológico al acompañar procesos de defensa de derechos colectivos e individuales de los pueblos indígenas de México. A lo largo

de su texto, realiza un balance retrospectivo y reflexivo sobre cómo la labor pericial ha sido capturada e inculturada por pedagogías y enseñanzas que se generan en el seno de las actividades de campo donde se desarrolla la investigación, como serían los banquetes, las asambleas, los recorridos, las prisiones y las revelaciones, que suelen ser encubiertas y silenciadas por la ciencia normal. Afirma que al involucrase en las disputas legales y movimientos de resistencia, la antropología se ve marcada por la insurrección de saberes de los sujetos sujetados, nos propone entablar nuevos diálogos horizontales, establecer coloquios y diálogos de saberes. Por ello afirma que la forma tradicional de realizar etnografía ha quedado rebasada ante el activismo, posicionamiento y primacía de los intereses y saberes de los actores con quienes trabajamos o colaboramos.

Los últimos tres capítulos de esta sección dedicada a la antropología jurídica, refieren al estudio de casos específicos abordados desde esta perspectiva; el capítulo de Erika Bárcena Arévalo: *Justicia pronta ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad,* analiza desde la antropología del Estado o de las instituciones públicas el quehacer de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y los tribunales federales. Es un estudio relevante si consideramos que en buena media un buen número de los conflictos, demandas y exigencias de justicia de distintos actores, entre ellos los indígenas, se disputan en tribunales. El hacer una radiografía analítica del funcionamiento de la SCJN y los tribunales federales, llevan a Erika a afirmar que estamos ante un poder del Estado que está ampliamente burocratizado y que esta burocratización de la justicia es un factor importante para que el fondo de los asuntos revisados por los tribunales se queden supeditados a la forma, el procedimiento y a los tiempos de "eficiencia" de los magistrados, lo que de acuerdo con Bárcenas pone en cuestión si una justicia pronta es realmente justicia.

El siguiente capítulo fue preparado por Lizeth Pérez Cárdenas, *El boom de las acciones afirmativas. Un recuento en los Procesos Electorales para las Mujeres Indígenas,* en el cual analiza los avances de una de las acciones afirmativas en materia electoral: la dirigida a personas indígenas y afromexicanas, centrándose en el caso de las mujeres. Si bien reconoce avances en términos de políticas multiculturales implementadas en México, señala algunos de los problemas que se presentan para su cabal cumplimiento, como son la resistencia de los partidos políticos a pluralizar el poder en el Congreso de la Unión, así como los inéditos casos de suplantación de la identidad indígenas o actitudes racistas y discriminatorias que deben sufrir estas diputadas dentro de sus funciones.

Cierra esta sección con el capítulo de Magdalena Gómez Rivera, *Pueblos Indígenas y pandemia en América Latina,* donde la autora se concentra en documentar y reflexionar sobre la situación vivida por gran parte de los pueblos indígenas durante la pandemia de COVID-19. Sobre los impactos de la pandemia se han realizado

diversos estudios, por ejemplo, se ha señalado que fue una pandemia racializada, en el sentido de que las poblaciones que viven en mayores condiciones de desigualdad como son las poblaciones afrodescendientes o indígenas de América Latina, sufrieron mayores impactos ante la falta de atención de los gobiernos federales y estatales. Las inmunizaciones llegaron con mayor lentitud que en las ciudades y la falta de información y de infraestructura médica los colocaron en condiciones de mayor desventaja.

En términos de derechos, señala Gómez que si bien existen instrumentos internacionales y nacionales de derechos de los pueblos indígenas, existe un problema de justiciabilidad, es decir, de exigibilidad y cumplimiento de los derechos reconocidos y la pandemia es ejemplar para constatar esas afirmaciones. Nos pone como uno de los ejemplos de esta situación, la falta de atención y la ausencia de programas de atención a los pueblos indígenas en América Latina durante la pandemia de COVID-19. También da cuenta del despliegue de estrategias de protección y contención que implementaron los propios pueblos indígenas, alude tanto a casos en México como en otros pueblos, como los mapuches en Chile. Para Magda Gómez existen estos ejemplos que muestran la agencia de los pueblos ante la falta de respuestas gubernamentales y que fue exitosa. Al documentar las dimensiones de la pandemia en pueblos indígenas, las acciones de los Estado e instancias gubernamentales, siempre lentas y poco sensibles a las diferencias culturales, afirma que se debe, por un lado, a las dificultades de acceso a varios territorios indígenas, y por otro, a que no ha sido históricamente un sector prioritario de atención, situaciones que develan la vigencia del racismo y la invisibilidad de las minorías y pueblos indígenas en América Latina.

Esperamos que lo capítulos que conforman esta sección, ofrezcan un panorama amplio sobre los senderos recorridos por la antropología jurídica en nuestro país y sus aportes a nuestra disciplina.

Referencias bibliográficas

Chenaut, Victoria y Teresa Sierra. 2002. “Los debates recientes y actuales en la Antropología Jurídica: Las corrientes anglosajonas”. En: Esteban Krotz (ed.), *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*. pp. 113-170. México: Anthropos-UAM Iztapalapa.

Gómez, Magdalena. 2020. De la costumbre jurídica al derecho indígena: la autonomía como utopía. *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC: Racismo y derechos de los pueblos originarios en el pensamiento de Rodolfo Stavenhagen:* 43-50.

Krotz, Esteban. 2002. “Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica”. En: Esteban Krotz (ed.), *Antropología*

Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho. pp. 13-50. México: Anthropos-UAM Iztapalapa.

Stavenhagen, Rodolfo e Iturralde, Diego (eds.). 1989. *Entre la Ley y la Costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Valladares, Laura R. 2020. Dimensiones ocultas de los conflictos étnico-nacionales en el mundo. *Boletín. Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, AC: Racismo y derechos de los pueblos originarios en el pensamiento de Rodolfo Stavenhagen*: 21-28.

Antropología jurídica comprometida y crítica social en México: derechos indígenas, derechos humanos y descolonización

María Teresa Sierra Camacho[1]

Resulta paradójico que las preguntas precursoras de la antropología jurídica en torno a si las sociedades tribales tenían o no derecho, planteadas por los primeros antropólogos y abogados a fines del siglo XIX en el contexto de la expansión colonial europea, fueran más adelante replanteadas y puestas de cabeza por quienes en otros tiempos fueron los sujetos colonizados. Así, si en un momento inicial la antropología jurídica respondió a preguntas funcionales del poder colonial para el mejor control de los nativos[2], hoy en día se enfrenta al reto de responder a las demandas de los pueblos indígenas con el fin de apoyar sus procesos de liberación y descolonización. Tal discusión ha sido efectivamente retomada en el espacio público de los países latinoamericanos ante los reclamos del movimiento indígena por sus derechos colectivos en tanto pueblos originarios. Es en este contexto que se sitúan los desarrollos contemporáneos de la antropología jurídica mexicana y latinoamericana ante el renovado interés de conocer las particularidades de los sistemas jurídicos indígenas, así como el debate más general en torno a los derechos indígenas, el pluralismo jurídico, las políticas de reconocimiento y lo que esto implica para las epistemologías críticas al Estado moderno colonial y su derecho. Por eso mismo cobran relevancia los debates fundacionales de la antropología jurídica, si bien estos son redefinidos bajo nuevos paradigmas y coyunturas sociopolíticas.

En tiempos contemporáneos ha sido sobre todo la irrupción indígena en el escenario nacional e internacional lo que ha marcado la pauta de nuevos debates

---

1 Profesora-investigadora del CIESAS, Ciudad de México.

2 "Me gustaría insistir en la gran necesidad que hay de más teoría en la jurisprudencia antropológica, especialmente de teoría nacida del real contacto con los salvajes. Esta tarea no sólo es de una alta importancia científica y cultural, sino que además no está desprovista de un valor práctico considerable, en el sentido de que puede ayudar al hombre blanco a gobernar, explotar y "mejorar" al nativo con resultados menos perjudiciales para este último" (Malinowski 1926 citado en Sieder 2010: 191).

antropológicos en torno a la nación, los derechos y la cultura. Algunos autores destacan que:

> La emergencia de los indígenas como sujetos políticos en la vida pública […] ha puesto al descubierto que existen otras formas de pensar la nación y el Estado, la salud y el derecho… formas que antes de sustituir el conocimiento producido por la episteme moderna podrían más bien enriquecerlo (Castro-Gómez, Schiwy y Walsh 2002: 7).

Reivindicar el derecho a la cultura propia, a los sistemas jurídicos, al territorio y a la autonomía constituye una demanda subversiva para los estados nacionales pero también para el capital transnacional en el contexto actual de la globalización neoliberal, ya que esto significa enfrentarse a otras regulaciones, saberes y poderes no subordinados a la lógica del mercado. Por ello, como lo apunta De Sousa (1998), la demanda indígena en torno a la neocomunidad, el neoderecho y el neoestado cuestiona en la médula al proyecto imperial del sistema mundo e implica una revalorización del conocimiento producido desde el Sur; es decir, de tradiciones históricamente marginalizadas generalmente de los pueblos indígenas[3].

Es en este contexto que se definen los retos que enfrenta la antropología jurídica en países como México y en general en América Latina: la posibilidad de incidir en el espacio público, por un lado, para discutir las reformas legales y la legitimidad de las demandas indígenas, así como el modelo de nación en juego y, por otro lado, el reto de confrontar el conocimiento antropológico con los proyectos reivindicativos indígenas constituye motivaciones principales para el desarrollo de una antropología jurídica crítica, pero también implica grandes retos para la ética política del quehacer antropológico. En este sentido, sostengo que la antropología jurídica mexicana se encuentra vinculada a una antropología política que además de abordar el estudio del derecho como parte del poder y la cultura, se ha desarrollado al calor de los debates políticos que la obligan a tomar posición lo que al mismo tiempo enriquecen la teorización sobre estos procesos.

En este ensayo me interesa reconstruir las trayectorias seguidas por la antropología jurídica mexicana (en estrecho vínculo con la latinoamericana) en el intento de aportar al pensamiento crítico y comprometido de las ciencias sociales, así como discutir las posibilidades, momentos y alcances de la intervención antropológica en el espacio público. Me interesa, asimismo, poner en relevancia problemáticas centrales de la antropología jurídica y el sentido en que se ha gestado una tensión productiva por cuestionar el legado colonial de la disciplina y contribuir

3 De acuerdo con De Sousa el prefijo "neo" (neoderecho, etc.) se refiere al pasado tal como está siendo reinventado por los pueblos indígenas, y es este conocimiento reapropiado el que está dando la pauta de nuevos modelos de conocimiento que abren nuevas opciones emancipadoras (De Sousa 1998: 172).

a los procesos de descolonización del derecho. Para ello me refiero primero a quienes pueden considerase como los precursores de la antropología crítica mexicana para posteriormente destacar momentos claves en el desarrollo de la antropología jurídica como campo de especialidad. También este recorrido me dará la oportunidad de poner en relevancia nuevas problemáticas, así como los desafíos que enfrenta la antropología jurídica contemporánea.

La antropología crítica mexicana: indigenismo integracionista y pensamiento descolonizador

En el caso mexicano la incorporación temprana y entusiasta de los antropólogos al proyecto de integración nacionalista y de modernización del Estado nacional posrevolucionario, a mediados del siglo XX, reprodujo los viejos modelos colonialistas fundacionales de la antropología. La tarea de estudiar las culturas indígenas para su mejor integración, la apuesta de la educación castellanizadora y la ideología del mestizaje oficial, constituyeron importantes referentes del nacionalismo mexicano (Aguirre 1992). Tales posicionamientos más adelante fueron cuestionados por jóvenes antropólogos develando el impacto integrador de las políticas indigenistas y la necesidad de un replanteamiento de la antropología y sus tareas ante el Estado. Autores como Guillermo Bonfil, Margarita Nolasco, Arturo Warman, Mercedes Olivera y Enrique Valencia en su texto/manifiesto *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman *et al*. 1970), dan cuenta de un malestar profundo ante lo que denominaron la nueva colonización de la antropología y emprendieron la tarea de repensar la disciplina.

La teorización crítica implicaba también nuevos métodos y maneras del quehacer antropológico así como la apuesta de una antropología aplicada y comprometida siguiendo el influjo del movimiento estudiantil del año 1968 en México. Esta tradición crítica de la antropología mexicana y por otra parte la recuperación del marxismo para interpretar la cuestión étnico-nacional (Díaz-Polanco 1988) si bien desde posiciones distintas, buscaron dar explicaciones a la particularidad étnica de nuestros países y las realidades multiculturales, que habían sido borradas por el Estado. Tales posicionamientos alimentaron importantes encuentros entre intelectuales indígenas y antropólogos críticos reunidos en los Foros de Barbados (I y II) en 1971 y posteriormente en 1977, a partir de los cuales se construyeron propuestas para defender el pensamiento Indio, apostando por la descolonización de los conceptos (Barbados I) y la liberación del Indio (Barbados II). Convergieron ahí académicos e indígenas de diferentes partes de América Latina que por primera vez se reunieron para discutir un ideario político del movimiento indio y de su liberación (Chirif 2020). Las Declaraciones de Barbados constituyen un emblema de la lucha por cuestionar los sentidos coloniales del poder; no obstante, llevadas al extremo llevaron a enfatizar posiciones etnicistas, planteando una separación

radical entre el mundo indígena y el mestizo. Dichas formulaciones revelan las tensiones en la construcción de proyectos alternativos de nación que cuestionan los cimientos del Estado y la civilización occidental y siguen inspirando a los movimientos sociales en América Latina y especialmente al movimiento indígena.

Tal como lo plantean actualmente autores que reivindican una crítica epistemológica de la colonialidad del poder y la descolonización desde América Latina (Quijano 2014), similar a la que han desarrollado intelectuales críticos en y otros lados del mundo (Mohanty 1991), uno de los retos que enfrenta la antropología crítica, como toda ciencia social, es la construcción de otros modelos de conocimiento más adecuados a la interpretación de las realidades socioculturales y a la historia de nuestros países, que enfrenten las miradas racistas y excluyentes. No se trata de encerrarse en teorías vernáculas, sino más bien de construir propuestas teóricas transformadoras que cuestionen el paradigma centralista y unitario del pensamiento occidental y contribuyan a la construcción de otros mundos posibles en diálogo con el pensamiento crítico de occidente y su postulado de la modernidad. Por esta razón, se han vuelto los ojos al movimiento indígena latinoamericano que irrumpió desde hace tres décadas en los escenarios públicos con demandas propias cuestionando en su esencia al modelo occidental de sociedad y la historia colonial en la que se gestó la condición multiétnica y multicultural de nuestros países.

En suma, la perspectiva descolonial apunta que la colonización no fue solo un proyecto de conquista, de subordinación y ocupación, sino también la imposición de formas de vida y concepciones del mundo que negaron o invisibilizaron al Otro, además de criminalizarlo. La apuesta no significa encerrarse en las tradiciones de los subalternos, sino visibilizar su legado y propiciar los espacios de diálogo y comunicación, donde se valoren Otros saberes y sus aportes al conocimiento, reconociendo que estos se dan en el marco de estructuras de poder y de la globalización.

Dentro de esta trayectoria crítica se desarrolla la antropología jurídica latinoamericana, abrevando de diferentes tradiciones y con el gran reto de situarse como referente en la construcción de modelos teóricos disputados en el espacio público ante el Estado, los intelectuales y los pueblos indígenas.

El papel de la crítica social y el desarrollo de una antropología jurídica comprometida

La antropología jurídica en México es una disciplina con alrededor de 30 años de existencia. A lo largo de estos años se ha construido como un importante campo de referencia no sólo para la academia sino también para el movimiento indígena y para el propio Estado. Los retos de construir un pensamiento crítico han estado

marcados por el interés de vincular los debates teóricos en torno al pluralismo jurídico y al derecho indígena con las demandas indígenas por el reconocimiento y el cuestionamiento a modelos decimonónicos de nación y sociedad. Esto mismo ha propiciado la apertura de espacios públicos para incidir en la conceptualización y discusión en torno a los derechos indígenas y las políticas de reconocimiento; ya sean foros abiertos por el Estado pero también por las organizaciones indígenas, la academia y organizaciones de la sociedad civil. Un impulso inicial para el desarrollo crítico de la antropología jurídica latinoamericana fue el planteamiento certero de Rodolfo Stavenhagen (precursor de esta subdisciplina) para quien el estudio de los derechos humanos desde la antropología debería contribuir a la lucha en contra del racismo, las exclusiones y las injusticias sociales (Stavenhagen 2015).

Es posible distinguir tres momentos en el desarrollo de la antropología jurídica mexicana y su relación con el espacio público de acuerdo con determinadas coyunturas políticas, momentos que permiten, a su vez, reconstruir debates centrales en el desarrollo teórico de la disciplina:

a) Momento precursor del campo en México. Confluencia de demandas indígenas y el desarrollo de investigaciones en antropología jurídica desde la academia y la institución indigenista (INI) (1987-1993).

b) El desarrollo de una antropología jurídica crítica y sus retos en los espacios de disputa ante el Estado (1994-2000).

c) Nuevas tareas de la antropología jurídica ante la globalización neoliberal y el neoindigenismo (2001 hasta la actualidad).

Los primeros encuentros: confluencia de intereses entre demandas indígenas, la investigación antropológica y un indigenismo activista

La emergencia del movimiento indígena desde la década de los ochenta, reclamando derechos propios, autonomía y territorio, abrevando de las enseñanzas de Barbados así como el nuevo contexto internacional abierto en la ONU a partir del *Informe Martínez Cobo sobre pueblos indígenas* que por primera vez documentó la situación de los pueblos indígenas en el mundo[4] y de la apertura de espacios internacionales para dar cabida al reclamo de los pueblos indígenas (Grupo de Trabajo sobre Pueblos Indígenas en la ONU, creado en 1982), constituyen un referente paradigmático a partir del cual

4 Ver: Zolla y Zolla (2004) ¿Qué es el Informe Martínez Cobo y cuál fue su importancia para los pueblos indígenas del mundo? https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/pregunta-tema.php?c_pre=77&tema=7

se generaron nuevas propuestas para discutir la cuestión étnico-nacional, la experiencia colonial y los derechos humanos.

Pero es en particular la reivindicación de los derechos colectivos como pueblos indígenas, reivindicando sus propias identidades e instituciones, su territorio, y su libredeterminación, lo que viene a centrar el debate internacional en torno al reconocimiento de los derechos indígenas y junto con eso el impulso de investigaciones antropológicas sobre el tema (Stavenhagen 1987, Iturralde y Stavenhagen 1990). Así, se fortalece el planteamiento de reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas como una ampliación de los derechos humanos, lo que después de largas luchas lleva a reconocer el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo en 1989. Este Convenio ha sido central en la disputa internacional por reconocer el carácter de los pueblos indígenas como entidades colectivas en sus territorios, lo que involucró una participación activa de antropólogos y abogados internacionalistas, como Rodolfo Stavenhagen, Augusto Willemsen y el abogado guatemalteco Martínez Cobo, antes referido. Estos avances en el escenario de la ONU cobran una relevancia especial durante las conmemoraciones del V Centenario del llamado Encuentro de dos Mundos (según la versión oficial de los gobiernos) o de la Resistencia Indígena, Negra y Popular en octubre de 1992, lo que más adelante da lugar a sendas declaraciones y la apertura de espacios de reconocimiento a la reivindicación legítima de los pueblos indígenas. Es hasta el año 2007 que, finalmente, después de arduas negociaciones, cuestionamientos y retrocesos, se consigue que las ONU apruebe la Declaración de la ONU de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en donde se reconoce el derecho de los pueblos a la libre determinación, a sus territorios y a su propio derecho, entre otros puntos. De esta manera se da un giro importante en el espacio público internacional marcado por la presencia activa de líderes indígenas lo que transforma simbólica y políticamente dichos escenarios.

Las demandas indígenas confluyeron con el desarrollo de investigaciones antropológicas interesadas en estudiar la particularidad de los sistemas jurídicos indígenas. Se trataba de un momento histórico en el que la emergencia en el escenario político latinoamericano de organizaciones indígenas reivindicando derechos propios ponía en la mesa de debate la crítica al carácter monocultural de los Estados-nación que reconocían un solo orden jurídico y diseñaban sus instituciones con base en los valores de la población mestiza dominante. Además un estudio sobre derechos humanos en América Latina había revelado que detrás de las violaciones a los derechos humanos de los indígenas se encontraba en buena medida al desconocimiento del derecho consuetudinario indígena por parte de los operadores judiciales (Stavenhagen 1987).

Haciendo eco a las demandas de los movimientos indígenas y motivados por el interés de conocer la relación entre la ley y la costumbre, un grupo de antropólogos y abogados mexicanos y latinoamericanos nos dimos a la tarea de analizar

críticamente los marcos jurídicos nacionales y profundizar en el conocimiento del derecho indígena en diferentes regiones del continente, proyecto impulsado por Stavenhagen (Iturralde y Stavenhagen 1990). El objetivo principal era relacionar la dimensión política de los derechos humanos y su violación con la investigación en torno al papel del Estado en el desconocimiento del derecho consuetudinario, el poder y el cambio legal; buscaba, asimismo, dar cuenta de la vitalidad de las prácticas jurídicas indígenas insertas en entramados normativos, así como también su dimensión estructural. El libro sigue siendo hasta la fecha un referente central en los estudios de la antropología jurídica latinoamericana.

Un elemento que ha caracterizado a la antropología jurídica mexicana desde esas fechas ha sido su cuestionamiento a las concepciones funcionalistas del derecho que prevalecieron en los estudios de la antropología jurídica anglosajona y concebían el espacio legal como una esfera independiente, factible de analizarse al margen de otros procesos económicos y sociales. Tanto los promotores del análisis de sistemas normativos, herederos de la tradición metodológica de Radcliffe-Brown, como quienes reivindicaban el análisis de los procesos jurídicos, siguiendo a Malinowski, ignoraban la manera en que los sistemas o procesos analizados se insertaban en relaciones coloniales o poscoloniales de dominación (Sierra, Chenaut y Hernández 2006).

En México, la influencia del marxismo y la economía política en la antropología contribuyó a que estos paradigmas teóricos fueran cuestionados y a que surgiera una antropología jurídica crítica que vinculaba el análisis del poder con el análisis de la cultura. Con base en el método procesual, desarrollado por Laura Nader entre los zapotecos de Oaxaca (Nader 1990) y utilizado por Jane Collier para el análisis del derecho zinacanteco (Collier 1995), estudiamos los procesos de disputa entre los nahuas de la Sierra norte de Puebla (Sierra 1995) y los totonacas de la Sierra de Papantla (Chenaut 2014), contextualizándolos en el marco de las relaciones de dominación con el Estado-nación. Analizamos así las relaciones entre sistemas normativos dominantes y dominados, que se articulan a partir de estrategias desarrolladas por los indígenas al recurrir a una u otra instancia (Chenaut y Sierra 1995, Sierra 2004).

Otros trabajos buscaron legitimar la vigencia del derecho propio reconstruyendo sistemas normativos con el fin de documentar otras lógicas de derecho (cfr. Sánchez 1998, Valdivia 2010). Las discusiones en torno a términos como costumbre jurídica, derecho consuetudinario y derecho indígena revelan momentos por los que transitó el debate para finalmente reconocer el concepto de derecho indígena como el referente que legitima una reivindicación histórica como pueblos y que constituye, en términos de modelos, el referente para confrontar la visión moderna y liberal del Estado-nación.

En esta fase se dieron también encuentros entre abogados y antropólogos y se abrió la posibilidad de incidir en el desarrollo de políticas públicas, especialmente

indigenistas, para discutir el sentido en que la diferencia cultural incide en la práctica legal (Gómez 1990). El trabajo con abogados indígenas vinculados al programa de Procuración de Justicia del INI así como la promoción de peritajes antropológicos para fundamentar la legitimidad del derecho indígena en los procesos judiciales seguidos a indígenas, abrieron importantes cauces de diálogo entre la academia y la institución indigenista del Estado (el INI) que en esa época impulsaba una política de participación y de reconocimiento a la diversidad cultural, desde el área de Procuración de Justicia (Gómez 1990). Esto dio lugar a importantes encuentros y a la participación de autoridades indígenas en espacios públicos y de capacitación que apuntaban a visibilizar el derecho indígena y fortalecer sus liderazgos (Gómez 1997, Revista México Indígena 1988).

El año de 1992 marcó, sin embargo, una ruptura para la investigación antropológica y las nuevas políticas indigenistas entre quienes, desde una visión de Estado, apostaron a profundizar el liberalismo social promovido por el entonces presidente Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) y quienes cuestionaron las nuevas políticas sociales como encubridoras de las políticas de ajuste estructural del Estado mexicano. El momento álgido de las políticas estatales de reconversión neoliberal fue la reforma constitucional del artículo 27 en 1991, a partir de la cual se da por terminado el reparto agrario y se busca liberalizar el mercado de tierras; al mismo tiempo que se aprueba la reforma al 4º constitucional que por primera vez reconoce el carácter pluriétnico de la nación mexicana. Autores como Héctor Díaz-Polanco dan cuenta de la doble cara del Estado al impulsar dichas reformas: por un lado, estas legitiman el discurso de la pluralidad, mientras, por otro lado, desmoronan los fundamentos legales de la comunidad (Díaz-Polanco 2000). De esta manera quedó al descubierto un proyecto social corporativista y antidemocrático que fue publicitado como el gran proyecto del liberalismo social que pretendía combinar la lógica del mercado neoliberal con el desarrollo de políticas de solidaridad social.

En suma, en esta época constatamos el impulso a la investigación antropológica para documentar el derecho indígena y su vitalidad, referentes que a su vez nutrieron las propuestas indígenas. Se dio asimismo una prolífera interacción de antropólogos y abogados posicionados en la defensa cultural y legal de los indígenas y sus derechos, lo que contribuyó a discutir el concepto mismo de derecho en la academia y el campo judicial.

Espacios públicos, derechos indígenas y reformas legales: los retos de la investigación antropológica

Un segundo momento lo ubico en la incidencia directa de la reflexión y participación de antropólogos en los espacios del debate público y de reforma legal. Sin duda fue la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional

(EZLN) en el escenario nacional, el primero de enero de 1994, que cuestionó de frente el modelo de país y el proyecto mismo de nación y desarrollo construido por el Estado mexicano, lo que sacudió la consciencia pública y puso en la agenda de la discusión el tema de los derechos políticos y culturales de los pueblos indígenas, en especial la demanda de autonomía y libredeterminación así como sus implicaciones para pensar la reforma del Estado y la democracia[5]. Pero, sobre todo para la antropología jurídica como para las ciencias sociales en general, se abrieron importantes vetas y espacios para el diálogo entre la academia, las organizaciones indígenas y la sociedad civil organizada al incorporarse ante nuevos desafíos, obligada a responder a problemáticas centrales en torno al derecho, el Estado y la justicia, temas centrales de nuestra disciplina; esto generó a nuevos cuestionamientos sobre el papel mismo de la antropología y la necesidad de repensar los conceptos en diálogo con el pensamiento indígena.

Desde esta posición se han desarrollado apuestas críticas a los modelos y métodos de la investigación antropológica y se han buscado nuevas teorizaciones y epistemologías para repensar las realidades indígenas y la sociedad global. En este sentido cobran especial relevancia los cuestionamientos al pensamiento de la modernidad occidental y la recuperación de otras tradiciones de pensamiento que sientan sus raíces en la cosmovisión indígena y en los otros saberes que se han producido con ellos. Tal es, por ejemplo, el caso de investigaciones antropológicas sobre derecho y cultura indígena que si bien respondieron a enfoques funcionalistas son importantes para mostrar cómo se construye el derecho desde otras lógicas culturales, no punitivas, tal como lo documentó Jane Collier para los zinacantes en Chiapas (Collier 1995). Destacan en especial las interpretaciones gestadas por intelectuales indígenas en torno al derecho, la justicia y los gobiernos tradicionales así como la recuperación de los saberes propios para pensar sus mundos de vida y su relación con la naturaleza, destacando el tema de la comunalidad (Robles y Cardoso 2014, Luna 2009). Si bien se trata de importantes aportes que cuestionan los colonialismos discursivos, en ocasiones la tendencia a enfatizar visiones esencialistas de la cultura impidió documentar las dinámicas del poder y de cambio social en las que están insertas las sociedades indígenas. Esto mismo ha propiciado importantes debates desde la antropología jurídica en torno a temas claves como son los derechos humanos y los derechos de las mujeres indígenas, generando fuertes polémicas así como nuevas búsquedas conceptuales y metodológicas.

---

5 Sin duda los Diálogos de San Andrés Larrainzar entre el EZLN y el Gobierno Federal en 1996, fueron el momento más álgido de tal experiencia. Desde el campo de la antropología jurídica, algunos de nosotros tuvimos el privilegio de participar en los espacios de diálogo con los representantes del gobierno federal, organizaciones indígenas y de la sociedad civil, lo que significó una oportunidad única para contribuir desde nuestra experiencia antropológica a la conceptualización del derecho indígena y la justicia.

Sin duda los derechos humanos se convirtieron en un referente central para discutir las políticas de reconocimiento de los derechos indígenas como con relación al tema de las jurisdicciones indígenas, las autonomías y la participación de las mujeres indígenas. La coyuntura concreta en la que se ha gestado el debate sobre derechos indígenas en nuestros países ha propiciado un uso instrumental de los derechos humanos, generalmente de parte del Estado, con el fin de descalificar procesos autonómicos especialmente en regiones indígenas consideradas conflictivas. Las decisiones que autoridades comunitarias o tradicionales toman respecto al ejercicio de gobierno o de justicia con base en su derecho propio, suelen ser consideradas como abuso de autoridad por los funcionarios estatales, sin considerar la legitimidad que estas puedan tener frente a sus asambleas y en la práctica de la justicia, ni mucho menos el sentido de decisiones que suelen ser más adecuadas para la paz social; esto provocó un continuo hostigamiento a gobiernos indígenas como fue el de comunidades zapatistas (Speed y Collier 2000) que se han declarado autónomas después de 1994, o bien, la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero (Sierra 2004).

En el caso de esta última, las formas de hacer justicia y la producción de un derecho propio implicó continuos cuestionamientos por parte de operadores judiciales (Mercado 2009).Varios autores han dado cuenta del doble lenguaje del Estado respecto a los derechos humanos (Hernández, Sieder y Sierra 2013, Speed y Collier 2000): por un lado se exige su cumplimiento ante situaciones que salen de su control, con el fin de desarticular procesos autogestivos, especialmente si se trata de autoridades indígenas y, por otro lado, no se da seguimiento a situaciones de impunidad, altamente violatorias a los derechos humanos por parte de las fuerzas públicas y autoridades judiciales, especialmente en regiones indígenas. Tal situación ha propiciado una desconfianza hacia "los derechos humanos" por parte de las organizaciones indígenas, ya que son vistos más como arma del poder que como instrumento de protección a sus garantías individuales o colectivas. Estos debates adquieren eco en espacios académicos internacionales como la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), espacio de articulación de un pensamiento crítico desde la disciplina, que desde el año 1997 ha promovido prolíficos encuentros para discutir temáticas centrales en torno a la relación Estado y pueblos indígenas en sus distintas dimensiones.[6]

A su vez, desde la perspectiva indígena se cuestionó el concepto mismo de derechos humanos por la tradición occidental en la que se inserta, considerando que se trata de un concepto inadecuado para pensar el mundo indígena. De ahí que se hayan gestado importantes debates en torno a los derechos humanos

6 Hasta la fecha, la RELAJU ha realizado once congresos internacionales, el último de los cuales tuvo lugar en la ciudad de Morelia, Michoacán. Para información sobre la RELAJU ver: https://relaju.com/.

y las posibilidades de su apropiación; lo cual ha sido nutrido por la literatura antropológica que ha abonado significativamente a la mirada crítica de los derechos humanos (Merry 1992, Sieder 2010). Tales planteamientos han nutrido una importante línea de investigación crítica en la antropología jurídica que busca documentar desde las prácticas el sentido en que el discurso de los derechos humanos está siendo apropiado por organizaciones indígenas para sus propios reclamos ante el Estado, al mismo tiempo que se generan nuevos sentidos para pensar la dignidad humana desde visiones culturales diversas.

Se ha buscado de esta manera distanciarse de las perspectivas universalistas de los derechos humanos al mismo tiempo que se reconoce su potencial emancipador, como arma de resistencia ante el mismo Estado (De Sousa 1998; Wolkmer 2006). Asimismo, las organizaciones indígenas hacen uso de las redes transnacionales y de los marcos legales gestados en las legislaciones y convenios internacionales para defender sus derechos colectivos como pueblos. Visto desde una perspectiva crítica parece no haber duda de que los derechos humanos son hoy en día un referente central de las reivindicaciones indígenas. Las formas concretas de apropiación de los conceptos, los usos estratégicos que hagan de ellos los pueblos indígenas, así como las posibilidades de otorgarles nuevos sentidos para definir sus propias tradiciones han propiciado nuevas reflexiones que alimentan el debate antropológico y político en torno a los derechos indígenas. De esta manera, como sucede en otras regiones del mundo, los derechos humanos pueden ser la punta de lanza de discursos globalizados como parte del proyecto colonial/imperial, pero también pueden generar el efecto contrario cuando son redefinidos y apropiados desde abajo, desde las organizaciones indígenas para cuestionar los sentidos hegemónicos del poder (De Sousa y Rodríguez 2007). Estos son algunos de los planteamientos que continúan vigentes en el momento actual y que han propiciado nuevas formulaciones en torno a los usos contrahegemónicos del derecho, como veremos más adelante.

Dentro de las búsquedas epistemológicas y metodológicas que han surgido de estos espacios y también en diálogo directo con mujeres indígenas se ha desarrollado una perspectiva de género que ha venido a cuestionar las visiones idealizadas del derecho indígena. Dichas búsquedas han respondido a una doble crítica en el debate político del reconocimiento: por un lado, a las posiciones que desde el feminismo universalista consideran que las costumbres indígenas violentan los derechos de las mujeres (Mohanty 1991); por otro lado, ante las posiciones que desde el relativismo consideran que el discurso de género introduce una visión occidental de los derechos de las mujeres, lo que constituye una afrenta al derecho indígena (Hernández 2001). Ambos posicionamientos han tenido importantes implicaciones en el espacio público y en el desarrollo de una antropología jurídica con perspectiva de género en México y en América Latina (Hernández y Sierra 2016, Barreda y Sieder 2017). De esta manera, la teorización

desde la experiencia y las voces de las mujeres indígenas cuestiona las visiones homogéneas y ahistóricas del derecho indígena en un movimiento similar a la crítica que desarrolla el movimiento indígena ante las visiones homogéneas del Estado respecto a sus derechos. Las voces de las mujeres indígenas han alimentado los debates de la academia propiciando nuevos diálogos y mutuas influencias; lo que sigue dando sus frutos hasta la fecha.

En suma, la confluencia de discursos críticos sobre los derechos humanos y los derechos indígenas, han propiciado nuevas teorizaciones que cuestionan los esencialismos étnicos y los universalismos conceptuales, apuntando hacia visiones interculturales y dialógicas de la cultura insertas en relaciones de poder y de globalización; sobre todo dicho proceso revela que las teorizaciones se construyen también desde abajo, desde la experiencia de los actores sociales y en eso el campo de la antropología jurídica ha sido muy fructífero.

Impacto de la globalización neoliberal, reformas legales limitadas y ¿neo-indigenismo o política indígena?: las nuevas tareas de la antropología jurídica crítica

La reforma constitucional del artículo segundo en México en 2001, marcó un quiebre en el avance del reconocimiento de los derechos indígenas y el desarrollo de una antropología jurídica crítica en México. Esta reforma fue una versión reducida de la propuesta indígena acordada en los Acuerdos de San Andrés entre el Gobierno Federal y el EZLN, que ponía al centro el reconocimiento de las autonomías indígenas y una nueva relación con el Estado; por lo que fue fuertemente cuestionada y rechazada por el movimiento indígena. La reforma respondió al contexto de globalización neoliberal que apunta a reconocer derechos culturales, pero no derechos que busquen transformar la desigualdad estructural.

El multiculturalismo neoliberal (Hale 2002) a través del cual el Estado organiza una respuesta retórica del reconocimiento, significó en México un fuerte golpe para el movimiento indígena y para quienes desde la academia y la sociedad civil organizada apoyamos las demandas de autonomía y libre determinación de los pueblos indígenas. Dichas reformas fueron aún más limitadas cuando se les contrasta con los cambios constitucionales de gran envergadura en América Latina en esa época, como es el caso de la Constitución del Ecuador en 2008 y de Bolivia en 2009, que reconocen el carácter plurinacional y descolonizador del Estado, las autonomías y nuevos derechos, como los derechos de la naturaleza y el principio del Sumak Kawsay (buen vivir).

Con todo, algunos cambios legales en México han sido importantes como fue el caso del Convenio 169 de la OIT en 1990 y, más recientemente, la reforma al

artículo 1 constitucional en 2011 que constitucionalizó los derechos humanos y con ello hizo ley la legislación internacional en la materia; lo que ha sido un referente importante de las luchas indígenas y su judicalización. Asimismo, el cambio a un nuevo sistema penal acusatorio desde el 2008, abre opciones para la implementación de una justicia garantista aún si en la práctica dista mucho de ser una realidad, ha abierto un espacio para el desarrollo de una antropología jurídica crítica de los espacios judiciales y la cultura jurídica (Sierra 2023, Escalante 2015), fortalecido el papel de los peritajes antropológicos (Valladares 2012) y de los traductores e intérpretes bilingües (López 2019).

En el momento actual con el gobierno de la Cuarta Transformación, encabezado por el presidente Andrés Manuel López Obrador que llegó al poder en junio de 2018, se abrió la esperanza de una nueva reforma indígena que retomara los Acuerdos de San Andrés y avanzara en un nuevo pacto nacional con los pueblos indígenas. Con el impulso del Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI) se organizaron 62 foros de consulta en comunidades y pueblos indígenas de todo el país durante el año 2020) que dio como resultado una propuesta de reforma constitucional de grandes alcances para el reconocimiento de los derechos indígenas y afromexicanos (2021).[7] La Iniciativa fue entregada al presidente André Manuel López Obrador durante una ceremonia en el Pueblo de Vicam, Sonora por autoridades de la tribu Yaqui en septiembre de 2021. La propuesta de reforma constitucional y legal en materia de derechos de los pueblos indígenas y afromexicano, consiguió una amplia legitimidad de comunidades y organizaciones indígenas, sin embargo, ha quedado suspendida en el Ejecutivo sin pasar al Senado, lo cual constituye un agravio profundo para los pueblos indígenas.

Los esfuerzos del gobierno actual por impulsar una política indígena con base en los Planes de Justicia con los pueblos indígenas[8], hasta ahora 17, si bien abren opciones muy importantes en una perspectiva autonómica, no son suficientes si no se garantizan con una reforma constitucional que les de la cobertura estructural y legal y que deje establecido el carácter de sujeto de derecho público de los pueblos indígenas. Siguen prevaleciendo intereses económicos que se verían afectados por la reforma, pero también miradas racistas que ven el derecho a la libredeterminación y la autonomía de los pueblos indígenas como una afrenta y hace ver que la colonialidad del poder sigue vigente.

---

7 Tuve la oportunidad de participar en el Comité de Expertos coordinado por el INPI que acompañó el proceso de consulta y la formulación de la Propuesta de Reforma Constitucional.

8 Sobre la Propuesta de Reforma Constitucional y los Planes de Justicia ver: *Revista México Indígena* Nueva 2023, número 1. https://mexicoindigena.inpi.gob.mx/category/2023-01/ y *Propuesta de Reforma Constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y aformexicano*. (s.f.). https://www.inpi.gob.mx/gobmx-2021/inpi-propuesta-reforma-constitucional-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas.pdf

Paralelamente, observamos en los últimos años el desarrollo de una fuerte globalización desde abajo, promovida en primera instancia por movimientos sociales que se organizan a nivel nacional e internacional (De Sousa y Rodríguez 2006). Estos construyen redes transnacionales en defensa de sus intereses, tal como lo revela la fuerte presencia del movimiento indígena en distintos escenarios internacionales y transnacionales. Las organizaciones indígenas reclaman el reconocimiento de sus derechos económicos, políticos, culturales y de sus sistemas jurídicos. La demanda integradora de la autonomía y la libre determinación es reflejo de la fuerza que ha adquirido el movimiento indígena. La globalización desde abajo está propiciando la reivindicación de formas propias de regulación, entendidas no como usos y costumbres, sino como sistemas jurídicos propios. Junto con ellas observamos la apropiación del lenguaje de los derechos, especialmente de los derechos humanos, enriquecidos desde sus visiones como pueblos, así como la exigencia de una profunda transformación de los estados nacionales para que éstos reconozcan y practiquen la pluralidad jurídica.

En suma, la antropología jurídica crítica mexicana ha debido responder a las demandas planteadas por el movimiento indígena contemporáneo y a los retos que implica pensar el pluralismo jurídico y la diversidad en el contexto de un Estado con fuerte raigambre nacionalista y centralista, lo que constituye un desafío, pero también un campo fértil para el desarrollo de investigaciones que se posicionen a favor de los derechos de los pueblos. El gran reto ha sido mantener una visión crítica y propositiva que contribuya con teorizaciones adecuadas para responder a las grandes exigencias que enfrenta la sociedad mexicana y latinoamericana del nuevo milenio.

Tales contextos constituyen los referentes que hoy en día guían las nuevas líneas de investigación de la antropología jurídica en México y en América Latina. A manera de cierre, me refiero a continuación a tres campos de incidencia que buscan mostrar temas actuales que permiten destacar el papel dinámico e innovador de una antropología jurídica crítica y comprometida con los procesos de los pueblos indígenas en México.

Justicias y jurisdicciones indígenas

El reconocimiento de las jurisdicciones indígenas y del derecho propio ha puesto en evidencia un aspecto central que distingue a las autonomías indígenas y las pone en el ojo del huracán del derecho occidental: el hecho de ponderar otras formas de concebir la justicia y el deber ser vinculadas a identidades colectivas y políticas, lo que rebasa las concepciones jurídicas hegemónicas y las somete a una continua interdicción. Esto destaca la particularidad del derecho indígena en la medida en que adelanta otras concepciones del mundo y de la vida que

inciden en los sentidos mismos de la justicia, es decir, otras ontologías que entran en tensión con el derecho occidental.

Se trata de sistemas jurídicos que mantienen su vigencia, dado que responden a las necesidades y horizontes de las personas indígenas y sus comunidades, por lo que buscar sujetarlos al modelo normativo estatal y sus valores resulta incongruente. Como sostienen Brunnegger y Faulk (2016), la noción de justicia no es universal, sino que depende de los distintos contextos y sentidos de lo justo y lo injusto que otorgan los actores sociales, lo que suele no corresponder con lo que define la ley. Por estas razones, más que sujetar la justicia indígena al formalismo jurídico, lo que resulta imperativo es su respeto pleno a partir del establecimiento de ciertas garantías de coordinación (Ramírez 2019, Cordero y Juan-Martínez 2021).

En este sentido destacan tres campos alrededor de los cuales se centran los debates en torno a la justicia indígena y el pluralismo jurídico: a) la renovación plural de las justicias indígenas; b) las apuestas interculturales de los derechos humanos y de género y c) el giro ontológico e interlegal de las justicias. En todos estos puntos destacamos el potencial regulador y transformador del derecho[9]. No es posible desarrollar aquí estos puntos, me interesa tan solo destacar la vitalidad y fuerza de la justicia indígena y su vigencia contemporánea integrada a constelaciones legales plurales de lo cual han dado cuenta varios trabajos (Sieder 2020, Hernández, Sieder y Sierra 2013, Martínez 2011, Aragón 2016, Terven 2007, Arteaga 2020, Saavedra 2022).

Autogobiernos indígenas, judicialización y colaboración

Junto con las justicias indígenas observamos procesos de fortalecimiento de las autonomías indígenas y los autogobiernos, resultado de movilizaciones indígenas que han llevado a construir autonomías de facto, al margen del Estado, como es el caso de las Juntas de Buen Gobierno Zapatistas (Mora 2017) y las experiencias de justicia y seguridad de la policía comunitaria de Guerrero (Sierra 2013).

En otras experiencias, ha sido la combinación de las luchas sociales con las luchas jurídicas la que ha propiciado la instalación de gobiernos comunitarios municipales poniendo en práctica un cuarto nivel de gobierno como es el caso de Cherán en Michoacán (Aragón 2020) y en Ayutla de los Libres (Benítez *et al*. 2021); o las experiencias de los pueblos originarios de la ciudad de México que están luchando por ejercer su libre-determinación y sus gobiernos propios (Olivares y Velázquez 2022). En estas experiencias la participación de abogados comunitarios, antropólogos y antropólogas comunitarias han sido claves en fases

9 Hemos desarrollado estos puntos en una publicación (Hernández, Igreja y Sierra 2020).

particulares de estos procesos ya sea en la lucha judicial misma como también en la construcción de agendas comunitarias de mujeres indígenas y afromexicanas en Ayutla (Valladares 2021). La antropología jurídica revela aquí una dimensión central del trabajo colaborativo e incluso militante que está innovando en la producción misma del derecho y de la investigación antropológica.

Asimismo, la instalación de Planes de Justicia en pueblos indígenas bajo el amparo del Estado, está permitiendo el ejercicio de sus autonomías, el fortalecimiento de gobiernos propios y la implementación de propuestas de desarrollo como es el caso particular de la tribu Yaqui (Aguilar 2023, Sánchez 2022). En todos estos procesos se destaca el aporte de antropólogos jurídicos y abogados comprometidos con el avance de los derechos indígenas en contextos muy diversos.

Mujeres indígenas, diversidad cultural e interseccionalidad

Este es un campo de especial interés para la antropología jurídica en la medida en que su intervención ha tenido un gran impacto al desestabilizar jerarquías de género y su arraigo en el campo judicial, lo novedoso es que son ahora las propias mujeres indígenas que están promoviendo las transformaciones en los espacios comunitarios y apostando por una justicia de género dentro y fuera de sus comunidades. Los aportes de la perspectiva interseccional y descolonial han alimentado de manera importante estas discusiones (Hernández 2016, Bonfil 2020, FIMI 2006).

El abordaje crítico del derecho indígena provino, principalmente, de investigaciones que, al visibilizar la opresión de género naturalizada en costumbres, cuestionaron narrativas homogéneas sobre los sistemas normativos indígenas, al mismo tiempo que documentaron el fuerte compromiso de las mujeres en la defensa de los derechos colectivos de sus pueblos. El debate en este contexto destaca la tensión entre discursos globales sobre derechos de género, por un lado, y por el otro lado, la gramática cultural en la que se traducen dichos derechos, lo que obligó a encontrar los lenguajes adecuados para visibilizar los agravios y demandas de las mujeres. Como he señalado, fueron las mujeres indígenas quienes plantearon sus reclamos en sus organizaciones y ante sus propias comunidades lo que facilitó una reflexividad crítica y un acompañamiento de los procesos (Hernández y Sierra 2016, Barreda y Sieder 2017). Es en este marco que se desarrolló una 'expertise' particular en los estudios de género y de diversidad cultural en la antropología jurídica mexicana.

La perspectiva de interseccional e intercultural de la antropología jurídica ha contribuido a documentar el cúmulo de violencias que inciden en las formas que asume la opresión de género que viven las mujeres indígenas y el cúmulo de

violencias estructurales y cotidianas que las agravan; las posibilidades y limitaciones que ellas enfrentan para la participación política y para acceder a la justicia considerando diferentes escalas (internacionales, nacionales y locales) así como el papel de los liderazgos y redes de mujeres indígenas en la construcción de una agenda propia (Figueroa 2017; Bonfil 2020, FIMI 2006).

Finalmente, la perspectiva de género adquiere cada vez más relevancia para el análisis crítico del derecho indígena no solamente porque cuestiona las bases de la autoridad masculina y discute las visiones homogéneas de la cultura y los derechos, sino también porque ofrece opciones para imaginar el derecho y los derechos desde visiones descolonizadoras e integrales, en esto la antropología jurídica mexicana ha sido innovadora.

Conclusiones: crítica social y colaboración

En el contexto actual de múltiples crisis y violencia social que impacta de manera especial a los pueblos indígenas, la antropología jurídica se enfrenta a nuevos retos ante la necesidad de contribuir con sus análisis a documentar las formas actuales de las violencias, las violaciones de los derechos humanos, los racismos y al análisis crítico de la ley y el poder. El campo de los derechos indígenas continúa siendo una referencia central del debate ante las urgentes necesidades que viven las regiones indígenas por la fragmentación, la migración y la violación de los derechos; pero también por las respuestas que se gestan desde abajo, desde las comunidades, para defender su territorio y sus derechos. No obstante, la problemática indígena resulta limitada para entender el contexto más amplio de la violencia de Estado y la judicialización de los derechos humanos.

Las afectaciones de la macro-criminalidad van más allá de las poblaciones indígenas en la medida que involucran a personas desplazadas por la violencia, a migrantes centroamericanos, a indígenas víctimas de trata y a familiares de desaparecidos, entre muchos otros; por ello, frente al drama humano que se vive hoy en día en México y otras regiones del subcontinente americano, producto del capitalismo criminal, la reconstitución del tejido comunitario y la defensa de los derechos constituyen un dique de contención a la vorágine neoliberal global. Estamos ante el reto de generar nuevas propuestas teóricas para comprender las realidades de las violencias y las demandas de justicia desde la mirada crítica de la antropología jurídica.

¿Qué papel juega la ley en estos contextos? ¿Hasta qué punto la ampliación del marco de derechos humanos en una perspectiva garantista significa alternativas para ganar derechos y acceder a la justicia? ¿Qué alcance tienen los derechos humanos cuando, con base en las leyes desarrollistas, se afectan los marcos estructurales de reproducción de los pueblos? Pero sobre todo ¿qué consecuencias tiene apelar al derecho y cuáles

son sus límites? ¿Cómo se ponen en juego sentidos de justicia que refieren a otros órdenes de regulación sustentados en la pluri-diversidad y qué posibilidades hay de visibilizar y legitimar reclamos que apelan a visiones integrales de la naturaleza y el mundo social? Es decir, el recurrir a otras epistemologías que adquieren fuerza como contrapeso ante la devastación ecológica y el cambio climático. Dichas preguntas son guías en el debate contemporáneo de la antropología jurídica y están siendo abordadas desde marcos interdisciplinarios y entradas diversas, muy especialmente con la participación de intelectuales indígenas, hombres y mujeres, que agregan nuevas dimensiones para el debate de los derechos y las identidades colectivas; sobre todo, están contribuyendo a generar reflexiones críticas sobre la producción del derecho y sus usos políticos contrahegemónicos.

A lo largo de este texto, me ha interesado mostrar la vitalidad de este campo de investigación situado en el entrecruce de la antropología y el derecho y destacar los retos que enfrentamos las y los antropólogos jurídicos para responder a las realidades que nos toca vivir; queda claro que, si bien no basta apelar al derecho para ganar la justicia, hasta ahora el derecho sigue siendo un instrumento al que recurren los pueblos indígenas y afrodescendientes sin dejar de movilizarse.

En suma, desde las primeras incursiones de la antropología jurídica para discutir la colonización del poder hoy en día resulta fundamental comprender cuál es el papel que juega el Estado en la legitimación de nuevos discursos en aras de la defensa de la nación y la seguridad nacional; se hace también evidente la necesidad de volver a alzar la voz en contra de los atropellos y retrocesos en términos de derechos humanos y su impacto particular en los territorios indígenas. Pero resulta fundamental volver a preguntarse sobre el papel de una antropología comprometida en este nuevo contexto, tal como lo hicieron en su época los antropólogos críticos mexicanos.

Referencias bibliográficas

Aguilar, Hugo. 2023. Plan de justicia del pueblo Yaqui. Restitución de tierras y aguas. *Revista México Indígena*. 1: 16-17. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/857255/Revista-Mexico-Indigena-N-01-2023.pdf

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1992. *Obra antropológica. VI. El proceso de aculturación y el cambio socio-cultural en México*. Ciudad de México: FCE-UV-INI-GEV.

Aragón, Orlando. 2020. La emergencia del cuarto nivel de gobierno y la lucha por la autonomía indígena en Michoacán. *Cahiers des Ameriques Latines. Nouveaux défis du pluralisme jurídique en Amérique latine*. 94: 57-81.

_____. 2016. *De la vieja a la justicia tradicional. Transformaciones y continuidades en las justicias indígenas de Michoacán*. Ciudad de México: UAM.

Aragón, Orlando y Bárcenas, Erika. 2022. *Otro derecho es posible. Diálogos de saberes y estudios militantes del derecho en América Latina*. Morelia: ENES-UNAM.

Arteaga Börth, Ana Cecilia. 2020. Justicia y derechos de género en Oruro. *Cahiers des Ameriques Latines. Nouveaux défis du pluralisme jurídique en Amérique latine*. 94: 111-134. https://doi.org/10.4000/cal.11374

Barreda, Anna y Rachel Sieder. 2017. Women and Legal Pluralism. Lessons form Indigenous Governance Systems in the Andes. *Journal of Latin American Studies*. (3): 633-658. https://doi.org/10.1017/S0022216X16002273

Benítez, David, Margarita Warnholtz y Leslie Vargas (coord). 2021. *¡Porque Ayutla es de los libres! La disputa por la autonomía municipal en Guerrero*. México: UAM Xochimilco.

Bonfil, Paloma. 2020. *Democracia en deuda: el costo de la participación política de las mujeres indígenas*. Ciudad de México: IECM.

Brunnegger, Sandra y Faulk, Karen Ann (eds.). 2016. *A Sense of Justice: Legal Knowledge and Lived Experience in Latin America*. California: Stanford University Press.

Castro-Gómez, Santiago, Freya Schiwy y Catherine Walsh. 2002. "Introducción". En: Castro-Gómez, Santiago, Freya Schiwy y Catherine Walsh (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 7-16. Ecuador: Universidad Andina Simone Bolivar-Ediciones Abya Ayala.

Chenaut, Victoria. 2014. *Género y procesos interlegales*. Michoacán: ColMich-CIESAS.

Chenaut, Victoria y Sierra, María Teresa. 1995. *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS.

Chirif, Alberto. 2020. Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados. Copenhague: IWGIA.

Collier, Jane. 1995. *El derecho zinacanteco. Procesos de disputar en un pueblo indígena de Chiapas*. México: CIESAS.

Cordero, Luis Enrique y Víctor Leonel Juan-Martínez (coords.). 2021. *Jurisdicción indígena. Entre la Asamblea y la Corte*. Oaxaca: INPI-Poder Judicial del Estado de Oaxaca.

Cumes, Aura. 2012. Sufrimos vergüenza. Mujeres k'iche frente a la justicia comunitaria de Guatemala. En: Aída Hernández y Andrew Canessa (coords.), *Complementariedad y exclusiones en Mesoamérica y los Andes*. pp. 143-169. Lima: IWGIA.

De Sousa Santos, Boaventura.1998. *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*. César Rodríguez (trad.). Bogotá: UNAL-ILSA.

De Sousa Santos, Boaventura y Rodríguez-Garavito, César. 2007. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Madrid: Antrhopos-UAM Cuajimalpa.

Díaz-Polanco, Héctor. 2000. El conflicto cultural en el umbral del Tercer Milenio. *Revista Memoria*. 131: 34-42.

_____. 1988. *La cuestión étnico nacional*. México: Fontamara.

Escalante Betancourt, Yuri. 2015. *El racismo judicial en México. Análisis de sentencias y representación de la diversidad*. México: Juan Pablos.

Figueroa, Dolores. 2017. "Los caminos de la paridad, violencia política y la participación de mujeres indígenas en gobiernos locales en Guerrero". En: Santiago Bastos y María Teresa Sierra (coords.), *Estado y pueblos indígenas en México. La disputa por la justicia y los derechos*. pp. 32-63. Ciudad de México: CIESAS.

FIMI. 2006. *Mairin Iwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia*. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secreario General de las Naciones Unidas.

Gómez, Magdalena. 1990. "La defensoría jurídica de presos indígenas". En: Stavenhagen, Rodolfo e Iturralde, Diego (comps.). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. pp. 371-388 México: Colmex-IIDH.

Gómez, Magdalena (coord.). 1997. *Derecho indígena*. México: INI.

Hale, Charles. 2002. Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies* (34): 485-524. https://doi.org/10.1017/S0022216X02006521.

Hernández, R. Aída. 2016. *Multiple Injustices. Indigenous Women, Law and Political Struggle in Latin America*. Arizona: The University of Arizona Press.

_____. 2001. Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. *Debate Feminista* (24): 206-229.

Hernández, R. Aída, Igreja, Rebecca y Sierra, María Teresa. 2020. (coords.). Nouveaux Défis du pluralismo juridique en Amérique latine. *Cahiers des Amériques Latines*. 94. https://doi.org/10.4000/cal.11159

Hernández, R. Aída, Sieder, Rachel y Sierra, María Teresa (eds.). 2013. *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. México: FLACSO-CIESAS.

Hernández, R. Aída y Sierra, María Teresa. 2016. "Mulheres Indígenas e o acesso a Justiça: a perspectiva de gênero na antropologia jurídica latino-americana". En: Ricardo Verdún y Edviges Ioris (coords.), *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: povos indígenas em movimento na América Latina*. pp. 49-67. Río de Janeiro: ABA.

Iturralde, Diego y Stavenhagen Rodolfo (coords.). 1990. *Entre la Ley y la Costumbre: El derecho consuetudinario en América Latina*. México: IIDH-Colmex.

Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas. 2023. *Revista México Indígena*. Número 1. https://mexicoindigena.inpi.gob.mx/category/2023-01/

_____. 1988. *Revista México Indígena*. Número Especial: Costumbre Jurídica.

_____. s.f. *Propuesta de Reforma Constitucional sobre derechos de los pueblos indígenas y afromexicano*. INPI. https://www.inpi.gob.mx/gobmx-2021/inpi-propuesta-reforma-constitucional-sobre-derechos-de-los-pueblos-indigenas.pdf

López Sarabia, Tomás. 2019. "El intérprete y el traductor de lenguas indígenas en el Código Nacional de Procedimientos Penales". En: Héctor Guzmán, María Teresa Sierra y Jeanette Velázquez (coords.), *La justicia penal indígena*. pp.165-184. México: UBIJUS.

Luna Martínez, Jaime. 2009. *De eso que llaman comunalidad*. Oaxaca: Culturas Populares-CONACULTA-Secretaría de Cultura-Gobierno de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca A.C.

Martínez, Juan Carlos. 2011. *La nueva justicia tradicional. Interlegalidad y ajustes en le campo jurídico de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca*. México: Universidad Autónoma Benito Juárez-Fundación Konrad Adenauer Stiftung.

Mercado, Florencia. 2009. "Argumentación y debido proceso en el ejercicio de impartición de justicia: el caso de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias en San Luis Acatlán, Guerrero." Tesis de Maestría. Antropología. UAM. México.

Merry, Sally Engel. 1992. *Human Rights & Gender Violence. Translating International Law into Local Justice.* Chicago: The University of Chicago Press.

Mohanty, Chandra. 1991. "Under Western Eyes: Feminism Scholarship and Colonial Discourses". En: Chandra Mohanty, Ann Ruso y Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Mora, Mariana. 2017. *Política Kuxlejal. Autonomía indígena, el Estado racial e investigación descolonizante en comunidades zapatistas*. México: Ediciones Casa Chata-CIESAS.

Nader, Laura.1990. *Harmony Ideology. Justice and Control in a Zapotec Mountain Villa*. Stanford: Stanford University Press.

Olivares Díaz, Martha A. y Velázquez Zúñiga, Alejandro. 2022. "El camino hacia la libre determinación y la autonomía en los pueblos originarios de Xochimilco". En: Armando Bartra Vergés *et al*. (coords.), *Los pueblos indígenas en el México de hoy*. pp. 252-260. México: Rosa de Luxemburgo Stiftung-Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya.

Quijano, Anibal. 2014. *Cuestiones y horizontes. De la dependencia histórico estructural a la colnialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Ramírez, Silvina. 2019. "Coordinación entre jurisdicciones y sistemas normativos indígenas: experiencias en América Latina". En: Héctor Guzmán, María Teresa Sierra y Jeanette Velázquez (coords.), *La justicia penal indígena*. pp. 443-456. México: UBIJUS.

Robles Hernándes, Sofía y Cardoso Jimenez Rafael (comps.). 2014. *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía vida del pensamiento mixe ayuujktsënää´yën–ayuujkwënmää´ny-ayuujk mëk´ätën*. México: UNAM.

Saavedra, Laura. 2022. *Corazonar las justicias. Los saberes de las mujeres tzeltales sobre violencia, justicia y derechos humanos*. San Luis Potosí: UASLP.

Sánchez, Consuelo. 2022. "La Cuarta Transformación y los Pueblos Indígenas". En: Armando Bartra Vergés *et al*. (coords.), *Los pueblos indígenas en el México de hoy*. pp. 35-82. México: Rosa de Luxemburgo Stiftung-Instituto de Estudios para el Desarrollo Rural Maya.

Sánchez, Esther. 1998. *Justicia y pueblos indígenas de Colombia. Bogotá*. Colombia: UNAL-UNIJUS.

Sieder, Rachel. 2020. "The Juridification of Politics". En: Marie-Claire Foblets, Mark Goodale, Alison Dundes Renteln y Olaf Zenker (eds.), *The Oxford Handbook of Law and Anthropology*. pp. 701-715. Oxford: Oxford Handbooks.

_____. 2010. "La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas". En: Ariadna Estévez y Daniel Vázquez (coords.). *Los derechos humanos en las ciencias sociales. Una perspectiva multidisciplinaria*. pp. 191-220. México: FLACSO-IUNAM-CISAN.

Sierra, Anaid. 2023. "Ahora los jueces hablan bonito. Dimensión ritual y eficacia simbólica del proceso penal oral que involucra personas indígenas en conflicto con la ley federal en Oaxaca, México." Tesis de doctorado. Antropología. CIESAS. Ciudad de México.

Sierra, María Teresa. 2013. " Desafíos al Estado desde los márgenes. Justicia y seguridad en la experiencia de la policía comunitaria de Guerrero." En: María Teresa Sierra, Hernández, Rosalba Aída Hernández y Rachel Sieder. *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*. pp. 159-193. México: FLACSO-CIESAS.

_____. 2004. *Haciendo Justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. México: CIESAS-Porrúa.

_____. 1995. Indian Rights and Costumary Law in Mexico. A Study of the Nahuas of the Sierra Norte de Puebla. *Law and Society Review*. 22(2): 227-254.

Sierra, María Teresa, Chenaut, Victoria y Hernández, R. Aída. 2006. Los caminos recorridos entre la antropología y el derecho: La antropología jurídica en el CIESAS. *Ichan Tecolotl. Órgano de Difusión del CIESAS*. 194(17): 1-4.

Speed, Shannon y Collier, Jane. 2000. El discurso de los derechos humanos y el Estado: dos casos en Chiapas. *Revista Memoria* 139: 5-11.

Stavenhagen, Rodolfo. 2015. Etnografía activista: mi experiencia en la ONU. *Nueva Antropología*. XXVIII(83): 13-24.

_____. 1987. *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*. México: Colmex-Instituto Indigenista Interamericano de Derechos Humanos.

Terven Salinas, Adriana. 2007. "Justicia en tiempos multiculturales. Hacia la conformación de un proyecto organizativo propio: La experiencia organizativa en Cuetzalan." Tesis de doctorado. Antropología Social. CIESAS. México.

Valdivia, Teresa. 2010. *Pueblos mixes: sistemas jurídicos, competencias y normas*. México: IIA-UNAM.

Valladares, Laura. 2021. La antropología comunitaria: una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades*. 31: 13-24.

Valladares, Laura. 2012. La importancia del peritaje cultural en avances, retos y acciones para la certificación de peritos. *Boletín del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales Peritaje Antropológico en México: Reflexiones teórico-metodológicas y experiencias*:11-20.

Warman, Arturo, Nolasco, Margarita, Olivera, Mercedes, Bonfil, Guillermo y Valencia Enrique. 1970. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Wolkmer, Antonio Carlos. 2006. *Pluralismo Jurídico. Fundamentos de una nueva cultura del derecho*. España: Editorial Mad, Sevilla.

Zolla, Carlos y Zolla, Emiliano. 2004. *Los pueblos indígenas de México 100 preguntas*. México: UNAM. https://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/index.html

La imaginación jurídica subalterna de los pueblos y comunidades indígenas. Un aporte para la descolonización del derecho desde la antropología jurídica militante

Orlando Aragón Andrade[1]

Introducción

Las relaciones de poder que median entre el Estado y los pueblos y comunidades indígenas es una de las cuestiones que más ha demandado la atención de los estudios antropológicos realizados en México. A pesar de que al día de hoy algunos trabajos continúen sosteniendo planteamientos que reducen dichas relaciones a lógicas verticales, homogéneas y unidireccionales, contamos con un *corpus* de investigaciones realizadas por colegas mexicanos y extranjeros que nos aportan una comprensión más compleja, en donde queda manifiesta la capacidad de acción y resistencia de los pueblos y comunidades indígenas ante dichos procesos.

La relectura del concepto gramsciano de hegemonía ha jugado un papel de gran importancia para lograr esta comprensión. A partir de él, antropólogos[2] e historiadores[3] han construido explicaciones que cuestionan los reduccionismos

---

1 Profesor-investigador de la Escuela Nacional de Estudios Superiores, Morelia de la UNAM. Integrante del Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado de la UNAM.

2 Por ejemplo, William Roseberry propuso un uso del término para entender el carácter dinámico, conflictivo e inacabado que encierra el vaivén de la coerción y el consentimiento entre grupos dominantes y grupos dominados, especialmente sobre cómo "el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistirse a ella" (Roseberry 2002: 220).

3 Por su parte, Florencia Mallon (2003: 85) propone un doble uso de la idea de hegemonía: "Primero, la hegemonía puede pensarse como una serie de procesos sociales continuamente

y mecanismos de algunas aproximaciones teóricas y nos invitan a pensar las relaciones de poder y los proyectos de dominación estatal desde una dinámica en donde la coerción y el consentimiento juegan un papel mucho más ambiguo y problemático.

Esta discusión es de suma importancia para los antropólogos del derecho, ya que (como sabemos) el derecho ha sido históricamente uno de los principales instrumentos de dominación del Estado y uno de los lenguajes contenciosos (Roseberry 2002) que ha privilegiado a lo largo de la historia. Quizás por esta razón, en términos generales, la valoración política que se hace de su empleo sobre los grupos subalternos coincide generalmente con la que se aplica para la dominación estatal en general.

A pesar de este sentido común que domina en las ciencias sociales, contamos también con investigaciones que lo cuestionan. Un ejemplo destacado lo constituye la obra del historiador inglés E. P. Thompson (2010) *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*, en donde se muestra cómo el derecho además de funcionar como un instrumento de los poderosos también pudo ser invocado por lo oprimidos como medio de resistencia al poder. Otras investigaciones antropológicas realizadas sobre procesos de resistencia indígena en México han llegado a conclusiones similares a las de Thompson. Un esfuerzo que destaca en este sentido, lo constituye la obra *Recursos Contenciosos. Ruralidad y reformas liberales en México* editada por Andrew Roth (2004), en ella, antropólogos como José Luis Escalona, William Roseberry, Jennie Purnell y otros analizan una serie de procesos ubicados en contextos relacionados a las reformas liberales del siglo XIX y la formación del Estado mexicano posrevolucionario en donde distintas comunidades indígenas, la mayoría de ellas situadas en Michoacán, lograron hacer un uso político de la legalidad estatal y otros discursos estatales para mantener y defender lo que consideraban como propio o comunal.

De manera paralela a esta literatura, los trabajos pioneros de la Antropología Jurídica Mexicana (AJMx), por allá de la década de los ochenta, se interesaron en estudiar también las relaciones de poder producidas entre el derecho estatal y las justicias indígenas o derechos propios. Los resultados de las investigaciones de Teresa Valdivia (1992), María Teresa Sierra y Victoria Chenaut (1995) concluyeron que las relaciones entre estas legalidades, si bien estaban mediadas por la dominación

entrelazados, a través de los cuales se legitima, redefine y disputa el poder y el significado a todos los niveles de la sociedad. Con este lente, la hegemonía es siempre un proceso hegemónico que existe, de hecho, a través del tiempo y del espacio. Segundo, la hegemonía puede ser también un punto de llegada, el resultado de procesos hegemónicos. Se llega a un acuerdo entre las fuerzas en pugna, a un equilibrio siempre dinámico o precario." Los planteamientos de Roseberry y Mallon sobre la hegemonía son retomados en el uso que de ella damos en esta contribución.

del derecho estatal sobre las justicias indígenas, no podían reducirse simplemente como de oposición. A partir de sus observaciones etnográficas advirtieron que presentaban una dinámica mucho más ambigua y compleja, a veces de choque, a veces de complementariedad, y en ocasiones seguían trayectorias independientes. De tal forma que desde muy temprano, la AJMx ha sostenido que dicha relación se caracteriza por una influencia reciproca entre el derecho estatal y los derechos propios, aunque dominada por una clara asimetría de fuerzas.

Si seguimos todos estos planteamientos iniciales se puede sostener que los pueblos y comunidades indígenas no siempre han sido, ni son actores pasivos, ni sumisos de la dominación jurídica estatal, sino que han desarrollado la capacidad de intervenir en él y en algunas ocasiones desbordar su mensaje de dominación y emplearlo como un instrumento de resistencia contra el Estado o contra otros actores que los desafían. Incluso, en la última década han surgido dentro de la AJMx propuestas de antropologías jurídicas colaborativas, dialógicas, comunitarias, militantes, etcétera, que van más allá de este planteamiento inicial. Ahora ya no solo se estudia y reconocen las prácticas, procedimientos, autoridades, principios, instituciones propias de las justicias indígenas, sino los saberes y conocimientos (jurídicos o meta jurídicos) de las comunidades, otorgando, por un lado, un estatus ontológico o epistemológico a las justicias indígenas, y por otro, la posibilidad de entrar en diálogo con otros conocimientos jurídicos y políticos de carácter científico, profesional o técnico para fortalecer los procesos de lucha y resistencia. Así pues, con el desarrollo de la AJMx hemos asistido también a un enriquecimiento de la noción clásica del pluralismo jurídico, que desde hace mucho tiempo dejo de basarse en la idea de dos o más sistemas de derecho separados, intrínsecamente diferentes e ininteligibles.

A mi parecer, todas estas lecturas descansan necesariamente en el presupuesto de que algunos pueblos y comunidades (como otros grupos subalternos) en resistencia, por distintos motivos y factores, han logrado desarrollar una capacidad singular y práctica de entender e intervenir, más allá del conocimiento "profesional" del derecho estatal, en sus discursos, procedimientos, mensajes de dominación, violencia simbólica y en otras dimensiones. Si esto no fuera así, cómo podríamos entender en un sentido activo y positivo la resistencia jurídica que han sostenido a lo largo de los siglos frente al Estado y sus proyectos de poder, o cómo podríamos considerar como auténtico y posible (y no como una "manipulación" de antropólogos, abogados y otros profesionales) los actuales esfuerzos que apuntan hacia el diálogo de saberes. Esta capacidad de entender, intervenir y en ocasiones hasta desbordar el derecho estatal, no ha sido suficientemente analizada. Mucho menos teorizada directamente por la sociología jurídica, la crítica y la antropología jurídica latinoamericana; como ocurre cuando se manifiesta una relación de "colonialidad del saber", apenas se da por sentada o supuesta, pero continua sin ser nombrada, visibilizada y estudiada.

Para la propuesta de la Antropología Jurídica Militante (AJMi) –que vengo construyendo desde hace más de trece años– su análisis, enunciación y estudio, resulta impostergable y de una importancia capital. En efecto, la propuesta de la AJMi coloca a los saberes y conocimientos de los pueblos y comunidades en resistencia en el centro de la posibilidad de construir nuevas prácticas jurídicas insurgentes y descolonizantes; así como la de una antropología del derecho al servicio de las luchas de los pueblos oprimidos, antes que de los imperativos que gobiernan la academia. Una de las formas mediante las cuales procede, consiste en usar el instrumental metodológico y reflexivo de la antropología a la singular articulación con el derecho que se materializa en el lugar de los abogados (antropólogos) encargados de la defensa legal de las luchas de los pueblos y comunidades; para desde ese lugar posicionado y privilegiado, develar las relaciones coloniales que imperan en nuestro entendimiento del derecho y en las prácticas jurídicas concretas.

Siguiendo este proceder es que me esfuerzo en esta contribución: en mostrar la capacidad de entender, pensar, intervenir, resistir y hasta desbordar al derecho y denominarla como la Imaginación Jurídica Subalterna de los pueblos y comunidades indígenas (IJS). No me refiero, por supuesto, a la imaginación jurídica de los abogados indígenas –que puede o no trabajar en diálogo, colaboración y a favor de las causas de los pueblos– me refiero a la imaginación legal, colectiva, en resistencia, que es desde donde proviene, a mi manera de entender, la potencia desestabilizadora y descolonizadora del derecho y de la antropología.

Ahora bien, ¿cómo podemos explicarla y entenderla cuando desde las posiciones más extremas (positivismo jurídico-marxismo jurídico-dogmatismo libertario) es negada? ¿Cuáles son sus potencialidades y sus límites? ¿Cuáles son los usos que se le puede dar en los actuales procesos de lucha indígena? ¿Qué puede aportar para el uso del derecho en favor de las luchas de los pueblos y para los estudios de la AJMx? Estas y otras interrogantes planteo responder en la presente contribución.

Para conseguir mi objetivo recurro a la misma estrategia que he seguido en otros trabajos de la AJMi. Acudo, en tanto recurso pedagógico, a los más trece años de trabajo militante en el acompañamiento jurídico y político junto con mis colegas del Colectivo Emancipaciones (CE) a más de dos decenas de procesos comunales de lucha por el autogobierno indígena en Michoacán. Estos procesos comenzaron en 2011 con la lucha de la comunidad purépecha de Cherán K'eri y continúan en desarrollo hasta este 2024 con la expansión y consolidación de un régimen jurídico de autogobierno indígena en Michoacán que ya abarca la geografía de los cuatro pueblos originarios de la provincia: purépechas, mazahua, otomí y nahua. Considero que la suma de estos procesos tiene un valor singular para conseguir el propósito planteado en esta contribución porque, a diferencia de otras experiencias de lucha por la autonomía y autogobierno indígena en México, han transitado un camino en donde el uso del derecho estatal en diferentes

campos (judiciales y legislativos) ha tenido una preeminencia fundamental en su desarrollo, expansión y consolidación.

Para el desarrollo de esta contribución propongo a los lectores la siguiente ruta. Primero, comenzaré a responder algunas de las preguntas planteadas haciendo un breve recuento de discusiones de la AJMx que ayudan a explicar y entender esta IJS; argumentaré también en este apartado por qué desde hace algunos años contamos con mejores condiciones para hacerla verificable etnográficamente, hablando en la AJMx. En segundo lugar, me ocuparé de exponer cómo he llegado a esta idea en el curso del desarrollo de la propuesta de la AJMx y por qué considero que es imperativa su enunciación y análisis, la base empírica que utilizaré será la de la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán. Finalmente cerraremos con algunas reflexiones finales sobre la idea de la IJS y los diferentes usos que puede adquirir en los procesos de lucha de los pueblos y comunidades indígenas.

La resistencia de los pueblos y comunidades indígenas en la Antropología Jurídica Mexicana

Como ya lo advertí, las relaciones de poder que mediaban entre el derecho estatal y las justicias indígenas fueron una de las preocupaciones que impulsaron el desarrollo de la AJMx en las últimas dos décadas del siglo XX. En el contexto de lo que José Bengoa (2007) llamó "la emergencia indígena", la obra clásica *Entre la ley y la costumbre* coordinada por Rodolfo Stavenhagen y Diego Iturralde (1990) abrió esta discusión a nivel América Latina, impulsando posteriormente algunas de las primeras investigaciones etnográficas realizadas por antropólogas mexicanas.

Las antropólogas que realizaron estas investigaciones encontraron, contrario a la creencia predominante de aquel momento, que estas relaciones entre legalidades tenían un carácter complejo y ambiguo, pero además dinámico. En efecto, otra de las aportaciones relevantes de estos trabajos fue verificar el carácter cambiante y no estático –como formas de derecho de origen inmemorable o prehispánico– del derecho propio. De hecho, mostraron que esta cualidad, en buena medida, se debía a los constantes ajustes que los pueblos y comunidades indígenas tenían que realizar a sus legalidades y formas de organización ante el continuo acoso y condicionamiento que les imponían los diferentes proyectos políticos del Estado (Sierra 1997).

Estos dos primeros elementos puestos en la mesa por la AJMx, las relaciones ambiguas entre legalidades y el carácter dinámico de las justicias indígenas derivado de su constante interacción con el derecho estatal, nos permiten sostener que el derecho estatal en absoluto ha sido ajeno, históricamente hablando, a los pueblos y comunidades indígenas, sino que el desarrollo de su propia legalidad ha estado mediada por la presión de los derechos "externos" y viceversa. De tal

manera, que el contacto de los pueblos y comunidades con el derecho estatal ha sido una constante; lo han padecido, resistido y hasta subvertido en diferentes momentos de su historia.

Ahora bien, estas experiencias no son olvidadas ni estériles en aprendizajes para los que las padecen y las resisten; por el contrario, explican la formación de un conocimiento que puede tener más o menos límites, como también lo tiene el "profesional" que se cultiva en las universidades, pero que permite a los pueblos y comunidades tener capacidad de agencia en contextos concretos frente al derecho estatal y no ser simplemente víctimas de la *doxa* jurídica como algunos planteamientos aseguran.

Estos primeros hallazgos favorecieron la adopción y expansión de una categoría analítica en la AJMx que condensa esta dinámica e interacción de las justicias indígenas con el derecho estatal, me refiero a la noción de interlegalidad. En efecto, esta idea propuesta originalmente por el sociólogo del derecho Boaventura de Sousa Santos (1991) fue retomada, como lo expresaría María Teresa Sierra (2004), para dar cuenta de la relación en términos fenomenológicos entre el derecho propio y el estatal.

Esta relación íntima y mutuamente constitutiva entre el derecho propio y el estatal nos permite tomar distancia y advertir lo arbitrario y cuestionable de las posiciones esencialistas que oponen sin más a ambas legalidades y, por tanto, su entendimiento y su comprensión. Ahora bien, es innegable que, aunque las investigaciones de la AJMx han afirmado la influencia reciproca entre derechos, existe un marcado énfasis en sus investigaciones sobre cómo el Estado y su legalidad moldean las instituciones y las justicias indígenas y salvo algunas pistas o referencias implícitas no se ha estudiado el fenómeno inverso.

Con el cambio de siglo llegó la alternancia partidaria al poder presidencial en México y con ella una importante reconfiguración del poder en el Estado mexicano. En lo relativo a las relaciones entre el Estado mexicano y los pueblos indígenas el principal cambio consistió en el desarrollo y auge de las políticas multiculturales. Casi por consecuencia la atención de la AJMx, se volcó al análisis de las nuevas políticas e instituciones que se crearon en este nuevo contexto (Hernández, Paz y Sierra 2004). Una figura que generó un amplio interés en estas investigaciones fue la creación de diversos "juzgados indígenas" (que tuvieron distintos nombres) en las entidades federativas de México. Dichos aparatos judiciales suponían, en el discurso oficial, el reconocimiento de las justicias indígenas y el cumplimiento de una vieja demanda de los pueblos.

Las investigaciones realizadas en aquel momento lograron poner en cuestión el discurso estatal que presentaba estas iniciativas como la materialización y

cumplimiento de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Con diferentes particulares, matices y marcos teóricos las investigaciones estos trabajos mostraron las grandes limitaciones de estos nuevos aparatos de justicia, las contradicciones en las que estaban enmarcados, la incapacidad del Estado para concretar este proyecto y los nuevos espacios de disputa que inauguraron para los pueblos y comunidades indígenas.

Como se puede advertir, el énfasis en las respuestas y resistencias de los pueblos y comunidades hacia estas nuevas políticas estatales continuó presente. Una de las experiencias más documentada fue la del juzgado indígena de Cuetzalan, Puebla, en el que las antropólogas como Adriana Terven (2005), María Teresa Sierra y otras, mostraron cómo a pesar de que dichos aparatos provenían de una serie de reformas impulsadas desde arriba, las comunidades lograban mediante diferentes mecanismos apropiarse de estos espacios e intervenir en ellos para fortalecer su organización comunal y su capacidad de movilización política. Nuevamente esta respuesta supone la IJS para entender e intervenir de manera creativa, combinando diversos recursos de *iure* y de *facto,* sobre esta iniciativa estatal.

En el periodo de cambio de las dos primeras décadas del siglo XXI se acentuaron en México los efectos de las políticas neoliberales y se incrementó de exponencial la violencia e inseguridad en amplias geografías urbanas y rurales del país. Estas mudanzas ocasionaron que la atención de la AJMx se desplazara hacia otros fenómenos y problemas. Fue así que tomaron auge los análisis sobre los procesos de despojo del territorio; el impacto de los "nuevos" actores criminales en las geografías indígenas; las respuestas de los pueblos y comunidades ante las crisis de seguridad y de las instituciones electorales; las iniciativas de los colectivos contra problemas derivados de la violencia e inseguridad, como la desaparición forzada; así como la judicialización de los derechos de los pueblos indígenas.

Como se puede ver, una de las novedades más evidentes de este momento fue una considerable ampliación de los universos de estudio que hasta ese momento había privilegiado la AJMx. Este cambio tan notorio, desde mi perspectiva, se produjo principalmente por la cantidad de problemas urgentes que se hicieron patentes en ese momento y que no se estaban atendiendo; así como la revalorización en la sociedad y en la academia de las iniciativas promovidas por los pueblos, comunidades y otros colectivos (en las que sus experiencias, saberes y conocimientos tuvieron un lugar más que evidente) para hacer frente a las múltiples crisis políticas, de inseguridad y económicas que se enfrentaron en ese momento.

Estos elementos de contexto, sumados por supuesto a la incapacidad o impotencia del gobierno y la academia de brindar salidas y alternativas a los problemas, crearon las condiciones para que se produjera el giro hacia los enfoques colaborativos, dialógicos, comunitarios, activistas, militantes, etcétera en la AJMx. Vale la pena

subrayar que si bien nuestra subdisciplina desde su nacimiento tuvo un carácter político altamente comprometido con las luchas de los pueblos y comunidades; esto no había implicado una autocrítica o un cuestionamiento interno sobre ciertas formas, bases y lógicas coloniales que se reproducen en su quehacer. Sin embargo, el contraste que se generó entre las iniciativas que construyeron actores subalternos frente a la incapacidad e impotencia de los actores que supuestamente tienen esa tarea de pensar y ofrecer alternativas, motivó en varios de los antropólogos del derecho un replanteamiento en nuestra forma de hacer antropología.

En efecto, algunos de nosotros advertimos que la forma en que hasta ese momento veníamos trabajando era insuficiente para apoyar las luchas que los pueblos, comunidades y colectivos estaban dando en contextos muy complicados; que el conocimiento que estábamos creando tenía que basarse y deberse aún más a las resistencias y respuestas que ellos mismos estaban ya construyendo y promoviendo (con todas su limitaciones y contradicciones) y que para lograr estos propósitos teníamos que ir más allá de la relación que establecíamos con los actores que trabajábamos, de las metodologías tradicionales sobre las que gran parte de la AJMx se había construido y de las consideraciones teóricas que no ponían suficiente acento en la dimensión epistemológica del derecho propio.

En este contexto, surge y cobra visibilidad, por ejemplo, el trabajo de antropología forense y jurídica del Grupo de Investigaciones en Antropología Social y Forense que ha aprendido, colaborado y sumado al conocimiento y lucha de los distintos colectivos de familiares que combaten contra la desaparición forzada y sus efectos en México. Otro ejemplo, lo constituye la propuesta de una antropología comunitaria realizada por Laura Valladares y Gemma Tabares (2022). Este planteamiento parte de la visibilización, reconocimiento y diálogo con los pueblos de Guerrero y sus conocimientos en su proceso de construcción del gobierno comunitario. Plantea que la antropología puede contribuir, desde la colaboración con los actores y autoridades de las comunidades donde se ejerce la autonomía, a la lucha que los pueblos enderezan en contra de la violencia y la exclusión del Estado.

A pesar de su importancia, este no fue el único cambio que reconfiguró los universos de estudio de la AJMx. Otra mudanza fundamental que hay que tener en consideración fue el surgimiento de los tribunales estatales, en especial de las "altas cortes", como "nuevos" espacios de disputa política recurridos por pueblos y comunidades indígenas de México. Esta "novedad" debe de leerse con cuidado, ya que como lo he referido en múltiples ocasiones, el derecho estatal también es diverso y plural (Aragón 2021); está compuesto a su vez de "sub -lenguajes contenciosos" con sus propios discursos, procesos e instituciones que mantienen una semi-autonomía en relación con otros.

No podemos decir, por ejemplo, que la movilización del derecho estatal constituya alguna novedad para las comunidades indígenas en el caso del derecho agrario. La novedad consiste entonces en la apertura de los máximos tribunales del Estado mexicano que están encargados, entre otras cosas, de garantizar los derechos fundamentales y los derechos humanos en México.

Se puede referir al menos dos fenómenos decisivos para que estos cambios ocurrieran. Por un lado, la debilidad creciente del poder ejecutivo y las reformas judiciales iniciadas desde la década de los noventa derivaron para este periodo de "entre décadas" en un reacomodo de los tres poderes del Estado y en un protagonismo inédito del poder judicial frente al legislativo y ejecutivo. Por otro lado, dicho ajuste coincidió con una reforma constitucional en materia de derechos humanos en 2011 que significó la incorporación de los tratados internacionales en materia de derechos humanos dentro del derecho estatal, incluyendo los relativos a los derechos humanos de los pueblos y comunidades indígenas.

Con esta conjunción de factores, los espacios judiciales como el Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) y la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) se convirtieron en poco tiempo en espacios de oportunidad cada vez más atractivos y recurridos por los procesos de resistencia de las comunidades. La mayor recurrencia de los pueblos y comunidades a estos tribunales del Estado se tradujo, a su vez, en una mayor necesidad de conocimiento antropológico de estos campos jurídicos (más allá de la *expertis* de los abogados litigantes), pero también en mayores oportunidades para etnografiar estos universos que había permanecido, como ya lo mencioné, al margen del interés de la AJMx. Trabajos como los Erika Bárcena Arévalo (2017) sobre la SCJN, de Ricardo Méndez García (2018) y de Fernando Vargas Olvera (2021) sobre la jurisdicción electoral, son solo algunas de las muestras más destacadas de estas nuevas investigaciones de la AJMx en el estudio de campos jurídicos del derecho estatal. Estas investigaciones, además, han contribuido a comenzar a saldar la deuda de las primeras investigaciones de la AJMx, relativa a conocer más sobre cómo las justicias de los pueblos y comunidades también inciden en el desarrollo del derecho estatal.

Ahora bien, el énfasis colaborativo y la mayor recurrencia de los pueblos y comunidades a los tribunales también favorecieron el surgimiento de nuevas formas y propuestas de investigación que conjuntaron ambos elementos. Un ejemplo lo encontramos en una de las temáticas más longevas dentro de la AJMx, que es la referente al peritaje antropológico o cultural. A partir de este periodo se han publicado varios trabajos en torno a la realización de peritajes culturales en los que se realiza una reflexión crítica sobre el papel de expertos y poseedores del conocimiento sobre los pueblos que en otros momentos jugaron los antropólogos, para ahora basarse y construir su trabajo en diálogo y colaboración con las comunidades en resistencia y sus abogados.

Dentro de esta última línea, en la que la colaboración y el mayor énfasis en el estudio antropológico de los campos jurídicos del derecho estatal convergen, ubico la propuesta de AJMi que desde esa segunda década vengo desarrollando. El trabajo que inauguró este proyecto fue publicado en 2013 en la *Revista de Estudios y Pesquisas sobre las Américas* y llevó como título "El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán" (2023). En este artículo estudié, desde el trabajo etnográfico posicionado como parte del equipo de abogados (el CE) que asesoró a la comunidad, la lucha del pueblo de Cherán contra el despojo y violencia que sufría a manos del crimen organizado y de la complicidad o indiferencia hacia estas acciones de los gobiernos locales. Con especial énfasis, analicé el proceso judicial que siguió la comunidad en 2011, derivada de su movilización política, ante el TEPJF que concluyó en el reconocimiento judicial de sus derechos a la autonomía y al autogobierno indígena.

A pesar de que se pueden compartir cosas en estos dos posicionamientos de los antropólogos del derecho, perito y abogado, la distinción de roles, en absoluto es menor. En un caso y otro, las posiciones de aliado "calificado" en las luchas y procesos de resistencia de las comunidades brindan una entrada a campo y un acceso a información que un etnógrafo que trabaje de manera convencional muy difícilmente alcanzaría. Se entra al cuarto de máquinas de la resistencia jurídica y con dicha entrada a un espacio en donde se dislocan muchas de las certezas teóricas, éticas y metodológicas. Sin embargo, el papel, los conocimientos y la intervención de un antropólogo del derecho que participa como perito y de uno que colabora como abogado no son los mismos y, por lo tanto, sus intereses e inquietudes no coinciden completamente. Lo anterior no quiere decir que uno sea mejor que el otro, solo es importante tener en cuenta sus diferencias.

Por ejemplo, los retos que enfrenta un antropólogo del derecho que realiza las funciones de un perito los tiene que asumir en un momento determinado del proceso judicial, que está compuesto a su vez por distintas etapas mucho más amplias que la relativa al ofrecimiento de pruebas. El peritaje, por otro lado, generalmente forma parte de una estrategia que es desarrollada al momento de preparar y presentar el juicio. En esos momentos previos o iniciales del litigio los antropólogos del derecho que hacen peritaje no suelen participar del proceso de lucha jurídica. No obstante, por la función del peritaje es muy probable que un antropólogo del derecho que se dedica a realizar esta tarea logre una comprensión más profunda en términos históricos, culturales y sociales del conflicto y la disputa que se manifiesta en un litigio. Siendo perito se tiene, entonces, solo una parte (que bien puede ser definitoria) de una película más amplia que compone un proceso de lucha jurídico-política.

Los antropólogos del derecho que en el proceso de colaboración desempeñamos el papel de abogados en un litigio, en cambio, debemos de participar en más

momentos del proceso de lucha socio jurídica. En efecto, nuestra participación, idealmente se produce antes (la planeación de la acción legal), durante (el desarrollo del juicio o acción legislativa), después (la ejecución de las sentencias, aplicaciones de las leyes, etcétera) y paralelamente (las cuestiones organizativas, diferencias internas, trabajos de acompañamiento, etcétera) del proceso judicial o legislativo que estén promoviendo los actores con quienes colaboramos.

De tal forma, que bajo esta última posición el universo de lo "colaborable" y "observable" es mucho más amplio y basto. Justamente en este punto también radica la diferencia entre la Etnografía Jurídica Militante (EJM) (que este primer trabajo con Cherán abrió para su desarrollo, como posterior sustento de la AJMi) con propuestas muy sugerentes de estudio etnográfico de los tribunales estatales, pero situadas desde otros lugares y planteadas con otras finalidades, como la etnografía de la impugnación que propone Ricardo Méndez García (2018) y la etnografía del campo electoral que planteó Fernando Vargas Olvera (2021).

Ahora bien, lo anterior no impide que un antropólogo del derecho que realicé peritajes o incluso, uno que no desempeñe ninguna de estas funciones, se involucre, acompañe y trabaje colaborativa y militante en alguna de las tantas tareas que requiere un proceso de resistencia jurídica y pueda realizar este tipo de trabajo etnográfico. Aunque es poco común, las investigaciones que actualmente desarrollan Luis Alejandro Pérez, Fernando Vargas y Lina Mora, en acompañamiento a los procesos de lucha jurídicas y políticas de los pueblos de Michoacán y la Ciudad de México, son ejemplos elocuentes de esta posibilidad que va más allá de la dicotomía planteada.

El uso arsenal metodológico de la antropología para el estudio de estos procesos socio jurídicos provee un enorme potencial crítico y descolonizador del entendimiento de la lucha por el derecho y los derechos humanos. Al situarse etnográficamente tan íntimamente del lado de la lucha, recursos y saberes de los pueblos y comunidades para abandonar el lugar "desinteresado", "neutral" del etnógrafo convencional, se ve con mayor claridad el "otro derecho". Esto es posible porque al mismo tiempo, muchas veces sin darse cuenta, ocurre un desplazamiento en la escala del derecho desde la que se piensa, actúa y crea. Pasamos de una escala nacional del derecho, que es la que privilegia la ciencia jurídica y con la que generalmente dialoga teórica y metodológicamente la antropología jurídica convencional en su forma de derechos humanos de los pueblos indígenas, a la escala local en donde los recursos, posibilidades y lógicas que disponen actores como los pueblos y las comunidades son otras para poder resistir, actuar y crear (Santos 1991). Nunca se debería de olvidar que una premisa básica para la liberación de los pueblos y otros grupos oprimidos consiste en lograr representar el mundo social desde sus propias realidades y aspiraciones, solo así

serán capaces de transformarlos. Mientras estén sujetos a una representación ajena o impuesta este objetivo no se alcanzará.

Esta es una de las tareas más importantes que hemos asumido con nuestra propuesta de la AJMi y uno de los principales propósitos de la EJM en el campo del derecho. Fiel a su contexto de surgimiento, el planteamiento de la AJMi busca ser una antropología del derecho orientada por las necesidades de las luchas político-jurídicas de los pueblos y comunidades, cuyos aportes colaborativos, teóricos y metodológicos sirvan antes que nada para estos procesos de resistencia, pero que también puedan brindarnos herramientas para pensar otras prácticas jurídicas y guiar el conocimiento antropológico hacia nuevos universos de estudio en el derecho.

Bajo estas coordenadas surge la necesidad de hacer legible IJS, ya que nuestras observaciones etnográficas en el proceso de lucha por el autogobierno indígena en Michoacán, que hemos acompañado desde la labor de abogados, nos muestran un ejercicio activo y creativo de los pueblos y comunidades indígenas que no es capturado por las ideas generales del pluralismo jurídico, de la existencia de prácticas, instituciones y principios propios de las comunidades, ni de los saberes y conocimiento de estas. Dichas herramientas analíticas tampoco nos ayudan distinguir los diferentes tipos de resistencia y lucha legal en los que los pueblos y comunidades participan.

Por ejemplo, no podemos echar en el mismo saco un ejercicio de resistencia más reactivo como el de la comunidad de Cuetzalan con el juzgado indígena, en el cual se articularon distintas estrategias de *facto* y *iure* a nivel comunal para hacer frente a esta iniciativa del Estado, con experiencias como las que trabajan las propuestas colaborativas, comunitarias o militantes de la AJMi donde se establece un diálogo (acudiendo no solo a saberes y conocimientos, sino a una capacidad creativa de los pueblos y comunidades) para generar un instrumento de lucha que encuentra como campo de disputa el ámbito judicial. Pasemos ahora a dar cuenta del itinerario político intelectual que me ha llevado a dar cuenta de la IJS, en el marco de la AJMi.

La Antropología Jurídica Militante y su apuesta por la descolonización del derecho

Lo primero que debo decir es que ni esta idea, ni ningún planteamiento de la AJMi, se me presentaron con realidades evidentes o dadas; fueron, más bien, tomando forma conforme fui enfrentando, con los años y la suma de procesos de trabajo militante, retos y preguntas que los instrumentos teóricos y metodológicos de la AJMx que conocía no respondían. Esto quiere decir que el desarrollo de los

planteamientos de la AJMi son producto más de la necesidad de hacer inteligibles fenómenos que se van manifestando en el devenir de los procesos de resistencia de los pueblos y comunidades para generar esquemas de respuesta y acción, que un ejercicio intelectual abstracto o guiado por los debates actuales o pasados de la academia.

En realidad, cuando me involucré en el primer proceso en que participé bajo esta lógica de trabajo militante –en la lucha de la comunidad purépecha de Cherán en 2011– jamás me imaginé que iba a escribir un artículo sobre la experiencia, mucho menos que este proceso fuera a transformar de manera radical, como ahora lo estimo, mi perspectiva de la antropología jurídica. Inicialmente colaboré en esta lucha solo por convicción política y solidaridad con el enorme esfuerzo que estaba realizando la comunidad en aquellos años, pero pensado que una vez que concluyera este proceso regresaría a terminar con mi tesis de doctorado en antropología que estaba diseñada bajo una perspectiva completamente destinada al público y consumo académico.

Cuando por fin me decidí a escribir el artículo *El derecho en insurrección* (2013) estaba más interesado en la discusión sobre el potencial emancipador del derecho, que en los procesos de colaboración, militancia y co-construcción de prácticas jurídicas y conocimiento para la antropología del derecho. Si bien en dicho trabajo, doy un papel central a la comunidad en todo el proceso de lucha jurídica y muestro cómo logró desbordar el sentido hegemónico del derecho humano al autogobierno indígena (en relación a su gobierno municipal), no explicité los mecanismos del diálogo de saberes que empleamos durante aquel primer proceso.

Estos vacíos se debieron a que en ese momento no tenía plena conciencia, por mis propias condiciones, de las implicaciones y de los alcances para la antropología jurídica de lo que estábamos haciendo con la comunidad de Cherán y con mis colegas del CE. Así pues, ese primer trabajo fue apenas un punto de partida y no uno de llegada, que poco a poco ha ido abriendo el horizonte de lo que ahora denominamos AJMi.

Una de las primeras certidumbres que sí obtuve de esa primera experiencia fue que el gran proyecto político de justicia, seguridad, paz y autonomía impulsado por el movimiento de Cherán frente a la violencia del narco y a la cooptación del gobierno municipal, del cual el litigio que llevamos solo fue una parte de él, no fue un producto de la academia, de alguna organización de derechos humanos, de algún tribunal o de algún sector progresista ajeno a la propia comunidad. Ese gran proyecto, basado en la recuperación, adaptación y reinvención de los usos y costumbres lo habían imaginado y construido los propios comuneros de Cherán. Con esta base comencé, al lado de mi colega del CE Erika Bárcena, una reflexión

crítica sobre la defensa que de la constitución y del derecho en zonas de violencia se hacía en la literatura académica.

En efecto, en un trabajo titulado "Más allá del desorden y de la constitución" (Bárcena y Aragón 2018) cuestionamos, entre otras cosas, la defensa que la socióloga del derecho Julieta Lemaitre hacía del derecho, de la constitución y del fetichismo legal en las zonas de Colombia altamente impactadas por la violencia. Nuestro argumento consistió en que la idea de que el proyecto humanista, de justicia y de paz que puede representar la invocación del derecho ante una realidad de muerte e injusticia, no solo debe adjudicarse a la constitución, a los derechos humanos, a los tribunales o a la academia progresista; sino que también, como nos lo enseñó la experiencia de Cherán, debía reconocerse a los pueblos y comunidades y a su capacidad de imaginar y construir desde su propio entender y condiciones estos proyectos de justicia y paz.

Con este punto de partida, con la suma de procesos de colaboración en nuevos litigios con Cherán y después de un ejercicio más robusto de reflexividad y co-reflexividad con las autoridades comunales con las que trabajaba en aquel momento, me decidí a escribir un nuevo texto sobre cómo construíamos con la comunidad de Cherán y sus representantes los procesos de lucha jurídica que para ese momento ya habían obtenido dos de las victorias judiciales más importantes en la historia de los derechos de los pueblos indígenas de México, una en el TEPJF[4] y otra en la SCJN[5]. Fue así que, a través de los instrumentos analíticos de la traducción intercultural y la ecología de saberes, propuestos por las epistemologías del sur (Santos 2019), pude problematizar, sistematizar y organizar a través de los primeros ejercicios de la EJM gran parte de las prácticas y mecanismos en la co-construcción de decisiones y de conocimientos que habíamos empleado con la comunidad y sus autoridades en los litigios que hasta ese momento habíamos realizado.

Este trabajo titulado "Traducción intercultural y ecología de saberes jurídicos en la experiencia de Cherán, México. Elementos para una nueva práctica crítica y militante del derecho" (Aragón, 2020a) fue de gran valía porque –además de permitirme hacer una crítica de índole descolonizante, a las prácticas y concepciones de filiación marxista del derecho– pude, a través de los datos empíricos, señalar con mayor precisión algunos de los aportes jurídicos y políticos más relevantes que realizaron los representantes y autoridades de la comunidad a lo largo del proceso de lucha política jurídica. Pude también diferenciar y ubicar momentos,

---

4 La resolución se trata de la recaída sobre el Juicio para la Protección Política de los Derechos del Ciudadano SUP- JDC 9167/2011. De esta resolución también se estableció el criterio jurisprudencial más importante en el derecho estatal mexicano sobre el derecho a la autonomía y autogobierno indígena que es contenido en el criterio 19/2014.

5 Se trata del Juicio de Controversia Constitucional 32/2012 resuelto en mayo de 2014.

espacios y procedimientos judiciales en los que los saberes y conocimientos de los pueblos, orientados por la IJS, pueden adquirir mayor relevancia y otros donde por la formalidad, rigidez u otras razones juegan una menos preminencia. Estos planteamientos ayudan a entender la ecología de saberes jurídicos como una labor en donde convergen distintos tipos de conocimientos y saberes que no se limitan estrictamente a lo jurídico, puesto que esta dimensión se presenta en las comunidades indígenas como indisociada a otros saberes políticos, religiosos, organizacionales, etcétera, sino también como un trabajo dinámico que adquiere distintas formas y equilibrios dependiendo de los momentos, campos y escalas donde tienen lugar.

A partir del año de 2015, en el CE incrementamos nuestras colaboraciones con otras comunidades purépechas además de Cherán K'eri. En efecto, entre 2015 y 2016 comenzamos a trabajar con las comunidades purépechas de Pichátaro, San Felipe de los Hereros, Arantepacua y Santa Fe de la Laguna en su demanda de ejercicio del derecho al autogobierno y la administración directa del presupuesto público que hasta ese momento manejaban discrecional y racistamente sus ayuntamientos. Con la fuerza que genera la suma y acumulación procesos trabajo militante, que hemos denominado fuerza cinética de las ecologías de saberes jurídicos, decidí emprender un análisis en torno al carácter jurídico-político de los cambios que las propias comunidades con que colaboraba estaban promoviendo a su interior derivado del reconocimiento judicial del autogobierno indígena (Aragón 2017).

En este punto es importante advertir que los procesos de resistencia indígena que comencé a acompañar en 2011 tuvieron su origen en insurrecciones comunales contra células del crimen organizado, autoridades municipales, cuerpos policiacos y líderes de los partidos políticos. Por lo que antes de judicializar su lucha, estas comunidades ya habían decidido, mediante acuerdos de asambleas de los habitantes, expulsar a los partidos políticos y "recuperar" las formas tradicionales de sus gobiernos; desconocer a la seguridad estatal y apostar por las rondas comunales y *kuarichas* para hacerse cargo de la seguridad de sus pueblos, y cuestionar de diferentes maneras el funcionamiento del gobierno municipal. Esto quiere decir que ya se había producido, como nos lo recuerda Florencia Mallon (2003), un cambio en la hegemonía comunal, que se expresó en el abandono y rechazo de ciertos actores, formas de gobierno, discursos de legitimidad, practicas e instituciones que mantuvieron vigencia y efectividad durante algún tiempo en la comunidad y la adopción de nuevos elementos de orden y estructuración política.

De tal forma, que los triunfos que obtuvieron en los tribunales solo vinieron a fortalecer decisiones políticas tomadas desde antes, aunque por supuesto también influyeron de manera decisiva en el ajuste interno del gobierno de las comunidades. El ejemplo más notorio fue el surgimiento de los Concejos Comunales como nuevas figuras de autoridad, inspiradas en instituciones previas

que habían existido en los pueblos como los Concejos de Ancianos y Mayores. Dicha autoridad es ahora la encargada de administración el presupuesto público y ejercer las funciones de gobierno en el ámbito civil.

Todos estos cambios exigieron al interior de las comunidades una reingeniería en la distribución de funciones de autoridad y gobierno con el resto de las autoridades ya existentes en esas comunidades, tales como, los comisariados de bienes comunales, los concejos de vigilancia, los representantes de bienes comunales, los jefes de tenencia, los jueces de tenencia, entre otros. En algunos casos incluso se tomó la determinación de desaparecer autoridades, como fue el caso de los jefes de tenencia sobre los cuales el presidente municipal ejercía mucha influencia, o fusionar en un solo cuerpo de autoridad distintas figuras que habían mantenido a lo largo del tiempo funciones propias.

Esta transformación no se limitó a una reconfiguración del cuerpo de autoridades. También vino acompañada de la reactivación, del fortalecimiento y en algunos casos de la "invención" de espacios e instituciones autorizados para la deliberación, la toma decisiones y la lucha política; tales como las asambleas comunales, las asambleas de barrios, de cuarteles, las fogatas, etcétera. De igual manera, se establecieron procedimientos y mecanismos acordes a la reconfiguración de la institucionalidad comunal y a los principios del nuevo pacto político para el mantenimiento, defensa o cambio de este en la comunidad.

A partir de este auténtico trabajo constituyente que pude verificar gracias a la EJM, realizado por las propias comunidades y sus habitantes –no por antropólogos, académicos, tribunales, abogados, etcétera– propuse que las comunidades indígenas también eran capaces de construir constituciones de escala comunal. Obviamente, estas constituciones no corresponden con las escalas con las que moderna y posmodernamente las entendemos (la nacional y la plurinacional); tampoco cuentan con el mismo tipo de institucionalidad que de ellas se deriva, ni con los mismos mecanismos formalizados y ritualizados de defensa de estas. Sin embargo, esto no obsta para negar que este trabajo de las comunidades y pueblos cubren estos tres elementos, que desde mi punto de vista, son los centrales para entender una constitución en un sentido descolonizado: (I) la expresión de un pacto político fundamental de una comunidad, independientemente de su escala –hay que recordar que las primeras constituciones fueron de las ciudades-Estado y no de los Estados-nación–, (II) la creación de nuevas instituciones y discursos acordes al pacto político tomado y (III) la creación de mecanismos y procedimientos para la defensa y cambio de ese acuerdo político (Aragón 2017).

Aunque sobre este trabajo constituyente de las comunidades solo he escrito con relativa profundidad a partir las experiencias Cherán y de Pichátaro, es importante decir que cada una de las dos decenas de comunidades purépechas, mazahuas,

otomís y nahuas con las que he colaborado a lo largo de los años en su lucha por el autogobierno, han realizado este trabajo político y jurídico. No hay un gobierno comunal igual que otro, cada comunidad ha hecho este trabajo con base en su organización, su historia, sus necesidades y sus aspiraciones. Lo más increíble es que esta capacidad y potencia, independientemente de lo dispuesto por las leyes estatales, no es ninguna novedad traída por el reconocimiento jurídico del autogobierno. Antes de estos cambios, y a pesar de estar reguladas por las mismas leyes estatales, la organización interna, el gobierno comunal y el derecho propio es diferente en cada comunidad, aun en las del mismo pueblo o en las que son vecinas.

Como se puede advertir, el trabajo constituyente que hemos podido registrar en la coyuntura del cambio de hegemonía comunal derivada por el autogobierno indígena, como muy probablemente el que se ha hecho en el pasado, implica un trabajo creativo y activo de los pueblos y comunidades, no simplemente la existencia de prácticas, principios o instituciones de derecho propio, ni tampoco de saberes y conocimientos que requieren de impulsos externos para ser movilizados de manera fecunda. Este trabajo constituyente requiere de una labor que parte del entendimiento de los imperativos del derecho estatal que inciden en la comunidad, de los recursos políticos, jurídicos y organizativos con los que esta cuenta y un trabajo de apropiación y desbordamiento que recalibra el mensaje de poder.

En 2019 sucedió un hecho muy importante en la lucha por el autogobierno indígena en Michoacán y también el trabajo militante que venía realizando con algunas comunidades. Ese año se formalizó, después de una larga colaboración informal, la fundación del Frente por la Autonomía de Concejos y Comunidades Indígenas (FACCI) que agrupó a las cuatro comunidades purépechas con las que en ese momento había colaborado Pichátaro, San Felipe de los Herreros, Arantepacua y Santa Fe de la Laguna (Aragón 2022).

Esta alianza entre comunidades dio regularidad a una mecánica de trabajo del que aprendido en la lucha de Cherán. En efecto, cuando Cherán triunfó en el TEPJF en 2011 y se constituyó como referente de la lucha indígena en México, muchas autoridades indígenas, activistas, militantes, sindicatos y estudiantes de todo el país se acercaron a la comunidad para aprender de su experiencia organizativa y su lucha legal. Este espacio, que perduró durante los primeros años del gobierno comunal de Cherán, se convirtió en un lugar muy potente no solo para la articulación política, sino para el aprendizaje e intercambio de conocimientos y experiencias; una autentica escuela viva de la lucha por el autogobierno indígena. Desde entonces y hasta el trabajo que realizamos en el presente con el FACCI, ha mantenido esta lógica y procurado estos espacios en los que comunidades y abogados discutimos, compartimos y construimos acciones,

estrategias, información, conocimientos y experiencias que sirvan a la lucha de una, varias o de todas las comunidades reunidas en este espacio de articulación.

A esta actividad le hemos llamado faena jurídica (Aragón 2020b), por su carácter colaborativo, gratuito y en beneficio de la lucha de las comunidades en particular y todos los pueblos indígenas de México. Estas faenas jurídicas, a su vez, han estado guiadas por la forma asamblearia, muy difundida entre los pueblos y comunidades de Michoacán tenido distintos propósitos. Como es bien conocido, en muchos pueblos mesoamericanos las asambleas comunales son consideradas por sus habitantes como los máximos espacios de deliberación y decisión comunal. En ellas se toman, de distintas maneras y con diferentes interlocutores, las decisiones más trascendentales para el presente y futuro de un pueblo. No obstante, este no es el único papel que desarrollan al interior de la comunidad. En efecto, las propuestas, los debates y las decisiones que en ellas se toman no se hacen de manera azarosa o arbitraria, se realizan contrastando puntos de vista, información, experiencia y conocimientos a partir de los cuales discursos de verdad son o no avalados por la mayoría de los participantes de este espacio.

Este referente en común de las comunidades, que para los fines del trabajo académico podemos denominar como asamblea de saberes, ha sido el principal mecanismo y metodología de trabajo que hemos empleado comunidades, abogados y otros actores que a ellas concurren para lograr el trabajo colaborativo y el diálogo de saberes en los procesos lucha jurídica comunal e intercomunal, judicial o legislativa en los que hemos participado. Es importante advertir que al interior de estas asambleas de saberes del FACCI no solo concurren saberes jurídicos en sentido estricto, sino todos aquellos que a estos se encuentran imbricados en las comunidades; así como todos aquellos externos que se valoren como importantes para los procesos que se estén discutiendo y trabajando.

De la misma manera, en las asambleas de saberes no se produce un solo tipo de diálogo epistémicos, sino múltiples. Entre los más importantes podemos contar los que se producen entre comunidades con comunidades, comunidades con abogados, comunidades con otros profesionales comprometidos, abogados con antropólogos y con otros profesionales, y los relativos a los roles de género en las comunidades que son transversales.

A partir de este ejercicio dialógico, colectivo y polifónico es que el FACII y el CE han promovido desde 2019 iniciativas jurídicas que ya no centran la disputa en los campos judiciales, sino en el terreno legislativo. La primera experiencia importante en este ámbito consistió en la construcción de una iniciativa de reforma a la Ley Orgánica Municipal de Michoacán que reconociera el derecho al autogobierno indígena y la administración directa del presupuesto público por parte de las comunidades. El objetivo principal de este trabajo era afianzar, jurídica

y políticamente hablando, el derecho que ya habían obtenido en los tribunales y al mismo tiempo facilitar el camino de los demás pueblos y comunidades que desearan acceder al ejercicio de este derecho, sin que tuvieran la necesidad de ir a juicios (Aragón 2022).

Este trabajo nos llevó casi un año de reuniones mensuales organizadas en cada una de las comunidades participantes para construir, a partir de las experiencias de lucha y resistencia de cada una de ellas, una propuesta lo más amplia posible, y por supuesto una estrategia política que nos permitiera su aprobación en el Congreso del Estado de Michoacán. Afortunadamente logramos nuestro cometido en 2021, cuando dos artículos y medio de la iniciativa de seis que habíamos realizado fueron aprobados en una nueva ley orgánica municipal. A partir de la entrada en vigor de esta ley se produjo un salto enorme en las comunidades indígenas de Michoacán que han logrado ejercer el autogobierno indígena. De las siete comunidades purépechas que lo habían logrado para el 2021 hoy se han sumado más de treinta comunidades pertenecientes a los pueblos purépechas, mazahuas, otomís y nahuas de Michoacán (Aragón 2022).

El propio FACCI experimentó un crecimiento exponencial. Como ya lo comenté, en 2019 fue fundado por cuatro comunidades purépechas y para mediados de 2023 reunía a dieciséis comunidades de los cuatro pueblos de Michoacán. Con esta cantidad de comunidades y fuerza política reunida se continuó trabajando a través de nuestras faenas jurídicas y asambleas de saberes en la promoción de nuevas reformas a leyes que consideramos como estratégicas para el fortalecimiento del autogobierno indígena en Michoacán. La más importante fue la relativa a la seguridad comunal que, como lo señalé, fue uno de los principales factores por los que la lucha por el autogobierno indígena surgió en 2011 y se ha extendido en Michoacán en los años siguientes. Primero se logró mediante la presión y la movilización política que se consumara en una reforma a la Ley del Sistema Estatal de Seguridad Pública de Michoacán en la que se reconoció, a propuesta del FACCI, la noción de la seguridad comunal y a las *kuarichas* como cuerpos de seguridad comunal. Posteriormente trabajamos durante varios meses con las comunidades una propuesta de reglamento de esta reforma a la ley, alternativa a la que promovía el gobierno.

El principal reto en esta experiencia fue poner en diálogo y llegar a acuerdos entre las comunidades que integraban el FACCI que únicamente compartían la vulneración a sus territorios y habitantes por parte del crimen organizado y las fuerzas policiacas, pero que diferían en agravios, realidades, formas de organización, recursos, territorios, posibilidades materiales muy distintas. La densidad en cantidad de participantes, experiencias, saberes y necesidades superó por mucho el ejercicio que realizamos para la reforma a la ley orgánica municipal. Para esta tarea se contaba con comunidades con realidades en marcadas en las

cuatro regiones purépechas, en la región mazahua otomí que ocupa el oriente de Michoacán o en el extenso territorio de la comunidad nahua de El Coire en la costa sierra.

A pesar de esta enorme complejidad, la faena jurídica, la asamblea de saberes y por supuesto la confianza y los ciclos de trabajo realizados en los que se sostenían para ese momento, demostraron su potencialidad para tejer distintas experiencias y producir una propuesta que las condensara y representara. No solo eso: se diseñó una estrategia política de presión que finalmente dio por resultado que la base del reglamento fuera la propuesta construida por el FACCI.

El trabajo realizado desde el FACCI y el CE en estas intervenciones legislativas, da cuenta nuevamente de la IJS, en esta ocasión no para reorganizar su comunidad de acuerdo con sus consensos políticos, sino para proponer la construcción (aunque se dispersa y limitada) de un régimen jurídico de autogobierno indígena en Michoacán. Desafía, además, como efectivamente ya ocurrió en la controversia constitucional 56/2021 resuelta por la SJCN en agosto de 2022, el entendimiento colonial que subyace en algunos derechos humanos de los pueblos indígenas como el derecho a la consulta previa, libre e informada que parte de la consideración de que los pueblos y comunidades son actores pasivos que deben esperar la acción estatal o de otros actores para entonces poder reaccionar ante iniciativas e impulsos externos.

Adicionalmente estoy convencido de que las aportaciones jurídicas y políticas realizadas por las comunidades en este proceso de lucha por el autogobierno a través de la IJS ha sido uno de los factores más importantes para la expansión del autogobierno indígena a todas las geografías indígenas de Michoacán y más allá. Este resultado contrasta con una gran cantidad de leyes secundarias realizadas en distintas provincias de México, que son una copia descarada de legislaciones de otras entidades federativas y casi siempre letra muerta.

Las experiencias de las reformas a la Ley Orgánica Municipal de Michoacán, a la Ley del Sistema Estatal de Seguridad Pública y a su reglamento, me permitió advertir el carácter colectivo y dialógicos de las prácticas jurídicas que construíamos en el FACCI. Esto es, nuestra lucha por el reconocimiento de derechos no se fundó en la negación o invisibilización de la diversidad misma de los pueblos y comunidades, sino por el contrario se apoyó, a partir de la IJS de los participantes, de diversos referentes, experiencias, trayectorias, raíces y conocimientos de lucha que se encuentran, se suman y entretejen en un campo concreto.

Esta forma de hacer derecho se teje, a partir de distintos “sures”, en tanto metáfora de resistencia y rebeldía, que pueden proceder de trayectorias colectivas, comunales, individuales, profesionales, legas, etcétera, de luchas presentes o

pasadas, pero que convergen a través de la asamblea de saberes para formar un nuevo derecho desde los del sur y para los del sur. De ahí que, a esta forma de ser y hacer derecho, la haya denominado en otros trabajos como "Derecho Austral" (Aragón 2024).

Hacer derechos para los pueblos o los pueblos haciendo derechos. La imaginación jurídica subalterna

En absoluto es una casualidad que hallamos escogido la palabra imaginar para nombrar esta capacidad de entender e intervenir en el derecho desde los pueblos y comunidades. Según el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española imaginar significa: "Representar en la mente la imagen de algo o de alguien" e "inventar o crear algo".

Para nosotros la IJS implica las dos cosas, un trabajo de representación (generablemente parcial e incompleto, como todos los que se pueden hacer) del lugar propio ante el Estado, su legalidad e imperativos; así como un acto creativo de rebeldía frente a este desafío que echa mano de sus propios recursos, conocimientos, necesidades y fortalezas para resistirlo, intervenirlo y habitarlo.

Esta IJS, por supuesto, no es una capacidad dada o que siempre esté presente en todos los procesos en los que los pueblos y comunidades enfrentan el derecho estatal. Se trata más bien de una capacidad adquirida a la luz de los procesos históricos y presentes de resistencia de los pueblos y comunidades. Además, esta IJS puede ser alimentada y potenciada por el diálogo y aprendizaje recíproco con otros conocimientos críticos y militantes para alcanzar escalas del derecho y objetivos más amplios que el de un episodio de lucha comunal concreta, tal como nos lo enseña el proceso de lucha por el autogobierno indígena en Michoacán.

De la rápida revisión que hicimos de las investigaciones de la AJMx y de la AJMi podemos advertir al menos tres usos o funciones de la IJS. Una que podríamos llamar reactiva en la que una comunidad o un grupo de comunidades logran resistir y hasta desbordar una iniciativa concreta del Estado y su legalidad. Dentro de este tipo de usos podríamos ubicar el caso de la comunidad de Cuetzalan y su juzgado indígena al que hicimos referencia en el segundo apartado. En este mismo renglón se podría ubicar a la inmensa mayoría de casos sobre proyectos extractivos que mediante acciones políticas y legales se logran detener o frustrar, pero que agotan su potencia una vez lograda ese objetivo. En estos últimos casos, a diferencia de la experiencia del juzgado indígena de Cuetzalan, la IJS de los pueblos y comunidades dialoga en mayor o menor medida con las de otros actores que pueden ser abogados, antropólogos y otros, generando así expresiones de derecho austral.

Otro uso diferente de la IJS lo encontramos en el trabajo constituyente de ordenar la hegemonía comunal, como lo señalé en el proceso de reconocimiento jurídico del autogobierno indígena en Michoacán. A este uso o función le podríamos llamar íntima debido a que su potencia creativa se vuelca sobre sí mismos, no de manera aislada o esencialista, para reordenar la vida comunal de acuerdo con los cambios políticos que se presentan en estos espacios.

Un tercer uso o función lo encontramos cuando las comunidades abandonan la escala donde comúnmente disputan el derecho, la local, y emprenden una lucha desde sus hegemonías comunales para la transformación del derecho estatal, que resulta contra hegemónica para el Estado colonial y su legalidad. Este uso también demanda del derecho austral, debido a que solo con la suma de conocimientos insurgentes se logra desafiar al Estado y su legalidad en una escala nacional o internacional del derecho. El trabajo del FACCI en la construcción de un régimen jurídico por el autogobierno en Michoacán es un buen ejemplo de este uso. A este uso proponemos llamarle utópico por el carácter político general que conlleva esta acción.

Esta sencilla clasificación de los usos o funciones de la IJS de los pueblos y comunidades tienen propósitos pedagógicos. No debe ser tomada de manera literal como si estuvieran desvinculadas los usos y funciones de esta. En todos los casos podríamos encontrar algo de dimensiones reactivas, creativas y utópicas. Por esta razón su propósito es explicativo y busca mostrar los distintos alcances puede llegar a tener.

En los casos en los que los pueblos y comunidades logran resistir, intervenir y subvertir el derecho estatal hay, entonces, algo más que pluralismo legal; que prácticas, procedimientos y principios jurídicos otros; que saberes y conocimientos inertes necesitados de impulsos ajenos para activarse. Resistir, intervenir y subvertir el derecho estatal por parte de los pueblos y comunidades indígenas, por el contrario, implica un trabajo activo y creativo con propósitos contenciosos que puede o no sumar a otros, dependiendo del caso y circunstancia que se trate.

Concluiremos este trabajo señalando que es esa IJS de los pueblos y comunidades donde radica la potencia insurgente y descolonizadora del derecho estatal y de los derechos humanos. Cualquier trabajo jurídico crítico, comprometido, colaborativo o en favor de la lucha de los pueblos debería de tener en consideración esto. Aprender a verla, reconocerla y a construir contra hegemonía jurídica desde ella, es uno de los retos más importantes para los antropólogos del derecho que acompañamos y participamos en sus luchas.

De esta manera, la AJMi nos invita a sumar a la rica tradición de investigaciones de la AJMx un nuevo diálogo entre el derecho y la antropología. Uno guiado por los

procesos de lucha y resistencia jurídica ya existentes, en los que las herramientas metodológicas de la antropología nos ayuden a descolonizar el derecho y a construir nuevas prácticas jurídicas y en el que el acompañamiento jurídico militante a las luchas de los pueblos permita a la antropología generar conocimiento útil para los procesos de resistencia a través de su incursión desde la posición de los oprimidos a nuevos mundos jurídicos y políticos que no ha estudiado. Nuestras utopías en este sentido son viejas, pero no por eso no vigentes: poner a la antropología del derecho al servicio de la liberación de los pueblos y construir un marco analítico propio, desde nuestras realidades y para nuestras realidades.

Referencias bibliográficas

Aragón Andrade, Orlando. 2024. "De la seguridad comunal, el derecho austral y otras rebeldías heterodoxas ¿Pueden las experiencias de seguridad comunal de las comunidades que ejercen autogobierno en Michoacán ser una alternativa a las políticas de seguridad hegemónicas en México?" En: Paulina Barrera Rosales (coord.), *Desmilitarizar a México ¿Dónde estamos y hacia dónde vamos?* Ciudad de México: IIJ-UNAM [en prensa].

_____. 2022. 'La caja negra.' Del reconocimiento del autogobierno indígena en la nueva Ley Orgánica Municipal de Michoacán. El frente por la autonomía, 'el presupuesto directo' y la faena jurídica. *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*. 96: 163-190.

_____. 2021. El laberinto del derecho. Legalidad estatal, esquizofrenia legal y lucha por el autogobierno indígena en México. *Abya yala. Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*. 5(1): 67-88.

_____. 2020a. Intercultural translation and ecology of legal knowledge in the Cherán, Mexico experience. Elements for a new critical and militant practice of law. *Journal of Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 15(1): 83-106.

_____. 2020b. El trabajo de co-teorización en la antropología jurídica militante. Experiencias desde la lucha por el autogobierno indígena en México. *Inflexiones*. 6: 75-106.

_____. 2017. Transformando el constitucionalismo transformador. Lecciones desde la experiencia político-jurídica de Cherán, México. *Abya yala. Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*. 1(2): 30-149.

_____. 2013. El derecho en insurrección. El uso contrahegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*. 7(2): 37-69.

Bárcena Arévalo, Erika. 2017. "El oficio de juzgar, la Corte y sus cortesanos. Estudio etnográfico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y su

incorporación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos." Tesis de doctorado. Antropología. CIESAS. México.

Bárcena Arévalo, Erika y Aragón Andrade, Orlando. 2018. "Beyond disorder and the constitution: Thinking about the law in regions of violence (the case of Cherán)." En: Will G. Pansters, Benjamin T. Smith y Peter Watt (eds.), *Beyond the Drug War in Mexico: Human Rights, the Public Sphere, and Justice in Contemporary*. pp. 149- 163. Oxford: Routlege.

Bengoa, José. 2007. *La emergencia indígena en América Latina*. México: FCE.

Chenaut, Victoria y Sierra, María Teresa. 1995. "La antropología jurídica en México: Temas y perspectivas de investigación." En: Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (coords.), *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS-CEMCA.

_____. 1992. El campo de investigación de la antropología jurídica. *Nueva Antropología*. 13(43): 101-109.

Hernández, Aída, Paz, Sarela y Sierra, María. (coords.). 2004. *El Estado y los pueblos indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. México: CIESAS.

Mallon, Florencia. 2003. *Campesinado y nación. La construcción de México y Perú postcoloniales*. México: CIESAS-ColMich-Colsan.

Méndez García, Julio Ricardo. 2018. "Atzompa: 'Tierra de usos y costumbres'. Reforma política, impugnacion electoral y conflicto." Tesis de doctorado. Antropología Social. CIESAS. México.

Rosebery, William. 2002. "Hegemonía y lenguaje contencioso." En: Gilbert Joseph y Daniel Nugent (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. pp. 213-226. Ciudad de México: Era.

Roth Seneff, Andrew (ed.). 2004. *Recursos contenciosos. Ruralidad y reformas liberales em México*. Zamora: ColMich.

Santos, Boaventura de Sousa. 2019. *El fin del imperio cognitivo. La afirmación de las epistemologías del sur*. Madrid: Trotta.

_____. 1991. Una cartografía simbólica de las representaciones sociales. *Nueva Sociedad*. 116: 18-38.

Sierra, María Teresa. 2004. "Hacia una interpretación comprensiva de la relación entre justicia, derecho y género: los procesos interlegales en regiones indígenas." En: María Teresa Sierra (ed.), *Haciendo justicia. Interlegalidad, derecho y género en regiones indígenas*. pp. México: H. Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa.

_____. 1997. "Esencialismo y autonomía: paradojas de las reivindicaciones indígenas." *Alteridades*. 7(14): 134-143.

Stavenhagen, Rodolfo e Iturralde, Diego (comps.) 1990. *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México: III-IIDH.

Terven Salinas, Adriana. 2005. "Revitalización de la costumbre jurídica en el juzgado indígena en Coetzalan retos desde el Estado." Tesis de maestría. Antropología Social. CIESAS. México.

Thompson, E. P. 2010. *Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Valdivia Dounce, Teresa. 1992. ¿Por qué hoy una antropología en México? *Nueva Antropología*. 13(43): 111-122.

Valladares, Laura. 2021. La antropología comunitaria Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades*. 31(62): 13-24.

Valladares, Laura y Gema Tabares. 2022. "Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres." En: Orlando Aragón Andrade y Erika Bárcena Arévalo (coords.), *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. pp. 161-185. Morelia: UNAM.

Vargas Olvera, Fernando. 2021. "La judicialización de la identidad originaria. La impugnación electoral en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, Ciudad de México." Tesis de maestría. Antropología Social. CIESAS. Ciudad de México.

Los saberes de la antropología en contextos de autonomía indígena: la antropología comunitaria[1]

Laura R. Valladares de la Cruz[2]

Introducción

Este capítulo tiene como objetivo presentar una novedosa forma de hacer antropología y que algunos líderes y autoridades indígenas denominan *antropología comunitaria,* la cual expresa una forma particular de establecer vínculos entre las y los antropólogos con las y los actores con quienes colaboramos. A propósito de esta propuesta, me interesa reflexionar sobre la forma en que se expresa el compromiso social y político de la antropología con los actores sociales; se trata de una temática que ha recorrido buena parte de los debates antropológicos a lo largo de por lo menos el último medio siglo (1970-2020). Se ha discutido a partir de distintos posicionamientos sobre cuál es o debería ser el vínculo de la antropología con los pueblos, comunidades y actores(as) con los que realizamos nuestras investigaciones o trabajos colaborativos, para quiénes sirven esas investigaciones, así como sobre la necesidad de explicitar el locus de enunciación, superando los falsos dilemas de la debatida "objetividad en la investigación". Otra de las vetas de este debate es el relativo a la forma en que se conforma el conocimiento antropológico, las metodologías con las que se construye el dato antropológico, entre otros. A partir de estos cuestionamientos se han generado ricas reflexiones teóricas y metodológicas. Teniendo estos cuestionamientos presentes, me propongo discutir los cambios que se han registrado en la forma, los objetivos, las metodologías y los alcances de quehacer antropológico cuando somos invitados a colaborar en proyectos o procesos específicos, sean de índole jurídico, de derechos humanos colectivos o derechos

---

1 Una versión previa de este capítulo fue publicada en la revista *Alteridades* (2021) vol. 31, núm. 62: 13-24, bajo el título de *La antropología comunitaria. Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas.*

2 Profesora-investigadora del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

de las mujeres indígenas, con comunidades o municipios en donde se ejerce o se lucha por el reconocimiento de la autonomía indígena.

Esta propuesta está en sintonía con los debates sobre la antropología crítica, militante, dialógica y colaborativa, pero tiene la particularidad de que son los propios actores sociales quienes convocan a las y los investigadores para acompañar su proyecto político en tareas y actividades muy concretas, tales como elaborar un peritaje cultural o antropológico, brindar asesoría jurídica para enfrentar conflictos que se dirimen en tribunales de justicia, tales como los procedimientos para interponer ante las autoridades estatales o federales, solicitudes, demandas, amparos, acciones de inconstitucionalidad, etcétera. Esto se ha incrementado, si consideramos que cada día con mayor frecuencia los conflictos y la exigencia de derechos se dirime en la arena judicial, por lo que el papel de abogados-antropólogos o antropólogos jurídicos está siendo muy relevante (Escalante 2024, Aragón 2013 y 2020, Sierra 2017, Hernández 2018). Este vínculo se expresa de distintas formas, por ejemplo, al acompañar procesos de fortalecimiento de capacidades en materia de derechos colectivos, derechos de mujeres o acompañar en la construcción de gobiernos autonómicos, sobre estos dos últimos rubros me centraré en este texto.

Discutiré esta nueva relación a partir de una experiencia propia que respondió a la invitación de la Coordinadora de Seguridad del Gobierno Comunitario de Ayutla de los Libres, en el estado de Guerrero, para participar en la construcción e implementación de un programa de capacitación y formación de habilidades y conocimientos dirigido a las mujeres que habían sido nombradas por sus comunidades para representarlos en el Gobierno Comunitario. El proyecto de capacitación fue dirigido a las mujeres indígenas y mestizas que debutaban por primera vez en cargos de representación popular en la nueva estructura que nacía en este municipio pluriétnico de la costa-montaña de Guerrero. Partiendo de esta experiencia, me interesa reflexionar sobre los senderos y debates epistémicos que se han construido y dan cuenta de los nuevos escenarios y actores políticos al interior de los pueblos indígenas, pues cuentan con liderazgos muy potentes que suman una larga experiencia política que conforman un capital social muy significativo para impulsar y encabezar sus proyectos autonómicos. Se trata de líderes y lideresas con formaciones académicas o experiencias en gestión y activismo políticos que dan un nuevo rostro a sus noveles gobiernos y son ellos quienes deciden con quienes desean emprender algún proyecto o trabajo colaborativo.

Inicialmente presento un breve recorrido sobre los debates alrededor del papel de la antropología y sobre la construcción del conocimiento antropológico, para después hablar sobre las particularidades de esta experiencia autonómica y sus impactos en el quehacer antropológico.

Epistemologías en tiempos de violencias y autonomías indígenas

Las reflexiones sobre las formas en que se comparten saberes y se construye el conocimiento antropológico a través de la relación entre actores sociales y los(as) antropólogos(as) tienen una larga data, podría ubicar como un punto de partida a finales de los años setenta y principios de los ochenta del siglo XX cuando la antropología se posiciona como una ciencia comprometida con los movimientos campesinos e indígenas que se multiplicaban por América Latina (Valladares 2019). La antropología comprometida de esos años colocó a los antropólogos como como una suerte de vanguardias teóricas que discutían sobre la forma en que podrían resolverse las contradicciones y conflictos entre los pueblos indígenas y los Estados nacionales, sobre los caminos para detener la explotación, la exclusión, el despojo de los recursos naturales de sus territorios, entre otros temas. Existió un diálogo con movimientos indígenas y líderes, pero el debate epistemológico y político se concentraba en el espacio académico.

Dos corrientes latinoamericanas hegemonizaban el debate sobre los derechos de los pueblos indígenas, la conocida como etnomarxista[3] y los denominados etnicistas, esta última se articuló a partir del trabajo de antropólogos, ecologistas, las iglesias y los líderes indígenas que denunciaban los despojos territoriales y la represión de que estaban siendo objeto los pueblos indígenas del Cono Sur. Antropólogos como el Robert Jaulin fueron significativos en este proceso, resultado de sus pesquisas y compromiso, se publicó en el año 1976 el libro *El etnocidio a través de las Américas*, texto en el que probablemente se acuñó el término de etnocidio para hablar de las invasiones y violencia que ocurrían en el continente y amenazaban la reproducción cultural de los pueblos indígenas. En este mismo sendero sobresalió la basta producción de antropólogos latinoamericanos como Darcy Ribeiro cuyo libro *Fronteras indígenas de la civilización* (1971) o su artículo sobre las futuras guerras étnicas (1989) entre otros de sus textos, marcaron un parteaguas en el debate sobre una antropología comprometida y solidaria con los problemas que enfrentaban los pueblos indígenas. Aunque entonces no se hablaba de una antropología comprometida, sino de colocar u ofrecer los conocimientos antropológicos a favor de los pueblos indígenas y de su liberación (Bonfil 1981, Declaración de Barbados I y II, Chirif 2021).

Desde entonces, la necesidad de entablar nuevas formas de desarrollar la investigación antropológica ha discurrido por distintos senderos. Se ha discutido sobre los significados y la necesidad de externar el locus de enunciación de los procesos sociales analizados, el posicionamiento frente y con los movimientos

3 La corriente etnomarxista fue también significativa y aglutinó a antropólogos marxistas del continente que, comprometidos con las luchas indígenas, tenían como horizonte una lucha contra el sistema capitalista que en última instancia era el causante de la explotación, exclusión y los despojos sufridos por los pueblos (Valladares 2019).

contra hegemónicos y el papel de nuestros conocimientos, el qué y para qué, de nuestras investigaciones fueron cuestionamientos recurrentes (Jimeno 2002). En los años noventa del siglo pasado, la discusión sobre las autonomías indígenas y sobre los reconocimientos constitucionales de los derechos colectivos indígenas aglutinaron a la academia antropológica, varios antropólogos fueron seguidores o acompañantes de movimientos sociales de enorme importancia, tales como el levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México o sobre el movimiento indígena ecuatoriano lidereado por organizaciones como la CONAIE y el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP-18), el movimiento hacia el socialismo encabezado por Evo Morales en Bolivia o las luchas de los mapuches chilenos en defensa de sus territorios; movimientos que han tenido como aliados a un importante número de líderes, integrantes de movimientos sociales, académicos indígenas y no indígenas. En el caso del EZLN ellos decidieron a quienes convocar como asesores, primero en las negociaciones con el gobierno federal (1995 y 1996) y, posteriormente, ellos decidían a quienes aceptaban como investigadores en los caracoles o Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) en un acto de ejercicio de su autonomía.

A lo largo de los 30 años que han pasado desde aquel primero de enero de 1994 cuando se dio el levantamiento zapatista, un grupo de intelectuales y académicos han acompañado al zapatismo y la producción académica y noticiosa ha sido muy prolífica, atendiendo los ritmos por los que el propio movimiento ha transitado. Durante la década de los noventa, gran parte del debate académico giró alrededor de los modelos multiculturalistas que se instauraron en todo el continente, así como sobre los usos y costumbres de los pueblos indígenas, algunos de los cuales fueron escritos por destacados líderes indígenas como Floriberto Díaz, Julian Caballero, Margarito Ruiz (1999), Francisco López Bárcenas (2004), entre otros destacados líderes. En este contexto, los debates emprendidos por destacadas líderesas y académicas indígenas fue también muy prolijo, líderes como Martha Sánchez (2005) y Margarita Gutiérrez y Nellys Palomo (1999), Blanca Chancoso, Silvia Rivera Cucicanqui (2011), Tarcila Rivera (2011), Nina Pacari (2010), entre otras, daban cuenta de la formación de una nueva élite intelectual indígena que toma la palabra para expresar sus proyectos políticos, sus posicionamientos frente a la problemática que viven sus pueblos.

A principios de este milenio han sido especialmente ricos los debates y propuestas epistémicas surgidas desde América Latina y desde el Sur Global en un giro reflexivo que se extiende hasta el día de hoy. Varias circunstancias, especialmente frente a las grandes crisis cíclicas del capitalismo y de los modelos políticos oscilantes en América Latina, que nos han llevado a repensar las formas en que se construye el conocimiento antropológico, algunas muy sugerentes que en términos amplios podemos denominar como dialógicas y colaborativas, que emergen en el contexto de una crisis de gran envergadura.

Este giro reflexivo ha colocado en el centro del debate el cuestionamiento a la narrativa de la modernidad, ante la profundización de las desigualdades, los embates neocoloniales que recorren el hemisferio sur, dejando una devastación ecológica que ha impuesto el giro extractivista en el continente. Así como frente a las nuevas desigualdades y subordinaciones, que colocan a los disidentes como peligrosos. Para algunos autores la crisis es de tal envergadura que podríamos hablar de una crisis civilizatoria, en tanto que el mundo occidental afronta una crisis estructural y sistémica que pone en predicamento el proceso metabólico social hombre-naturaleza al atentar contra las fuentes de riqueza social (Hinkelammert 2003, Márquez 2009). En este sendero, un sector del movimiento indígena latinoamericano se coloca del lado de los movimientos que cuestionan la modernidad capitalista, que interpelan las narrativas hegemónicas de nación y modernidad, así como al modelo capitalista de desarrollo, generando narrativas contestatarias, modernidades plurales, anticapitalistas que sean la base de un mundo plural y en su andar develan las inequidades contemporáneas y expresan prácticas contra hegemónicas en los espacios locales-globales, que nutren a su vez nuevas epistemologías indígenas (Leyva 2015). En esta senda podemos ubicar a las comunidades y municipios que en México han luchado por la vía jurídica por el reconocimiento de su derecho a ejercer modelos de autonomía en donde su organización política, su cultura y la integridad de sus territorios sean respetados (Valladares 2021).

Este debate tiene que ver también con la reivindicación de las antropologías periféricas o no metropolitanas que han puesto en el centro del debate la necesidad de visibilizar las epistemologías que se generan desde Latinoamérica. Se pretende descentrar los parámetros teóricos fundacionales de la antropología anglosajona que hegemonizaba no solamente la formación de los antropólogos, sino también los modelos interpretativos. Como bien lo ha señalado Xóchitl Leyva, las reflexiones alrededor de la crisis contemporánea han puesto énfasis en distintos aspectos, pero de alguna manera coinciden en que la crisis que estamos viviendo como humanidad es global, sistémica, que va más allá de ser solamente una crisis económica o financiera (Leyva 2015). Se trata de una crisis multifacética pues es simultáneamente medioambiental, energética, alimentaria, migratoria y bélica. Al mismo tiempo, se ha señalado que la crisis actual se manifiesta como crisis política en una triple dimensión: crisis de la hegemonía del imperialismo, de legitimidad del Estado moderno y de la democracia liberal representativa, así como de una crisis cultural y ética en cuanto a que también presenciamos una crisis de valores, de proyectos de vida, de las formas de identidad y subjetividad dominantes. Otros estudiosos hacen especial énfasis en la crisis de las estructuras y de las formas dominantes de conocimiento. En este último sendero se han construido una serie de contra narrativas situadas desde los países periféricos, postulando el giro epistémico y metodológico decolonial, que cuestiona la colonialidad del poder y el saber (Quijano 2014) y que podríamos ubicar como el centro de los debates

críticos sobre los irredentismos étnicos, así como los emanados del feminismo indígena (Gargallo 2015).

La perspectiva socioantropológica se ha enriquecido de las propuestas y teorizaciones emanadas de Asia, de África, pensemos en la propuesta sobre necropolítica de Mbembe o las reflexiones sobre las subalternidad de desde India (Spivack 1998 y 1993, Mohanty 2008), en América con Arturo Escobar (1999) y Charles Hale (2004), Catherine Walsh (2005), Suárez y Hernández (2008), Kimbeele Crenshaw (2001) o del portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), entre otros muchos politólogos, sociólogos, filósofos y antropólogos que construyen nuevos lenguajes acerca de la investigación comprometida, proponiendo desde metodologías dialógicas hasta la decolonialidad, desde los paradigmas de la emancipación a los proyectos autonómicos, desde la interculturalidad a las epistemologías feministas e indígenas, desde las epistemologías del Sur al concepto de intersaberes así como desde la interseccionalidad a las prácticas pos y decoloniales. Este giro epistémico convoca a rearticular el "Sur" como espacio de enunciación, en palabras de Arturo Escobar (1999), es una propuesta para posicionarse en la producción de conocimiento transformador en los panoramas intelectuales globales. Un buen ejemplo de la praxis de una antropología colaborativa y dialógica quedó plasmado en los tres volúmenes publicados bajo el título de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Leyva 2015) que reunió a una cuarentena de autores en donde se imbrican las reflexiones epistémicas desde y sobre nuestra América. Y si bien se pueden ubicar como continuidades y reelaboraciones de los estudios poscoloniales y subalternos, emanan de la situación específica de América Latina así como de la urgencia de analizar y develar no solo el pensamiento colonial, sino el giro neocolonial extractivo que violenta derechos humanos colectivos, criminaliza la justa protesta y racializa las diferencias económicas y en este andar recuperan y teorizan sobre las múltiples formas, saberes y confrontaciones que tienen lugar en los pueblos indígenas.

Considero que es necesario señalar que, en buena medida, estas reflexiones y abordajes decoloniales responden igualmente a la interpelación que académicos de origen indígena y afrodescendientes, de líderes y activistas sociales indígenas quienes han cuestionado el trabajo antropológico. Existe una crítica y una exigencia contra lo que algunos académicos y líderes indígenas denuncian como el saqueo o extractivismo académico. Es un punto de tensión ineludible de considerar pues, si bien la crítica a la modernidad, la defensa y construcción de nuevas epistemologías e interpretaciones del mundo vivido y los mundos posibles, ha transitado necesariamente por posiciones que van desde considerar a los académicos como las vanguardias teóricas y comprometidas durante los años ochenta, al trabajo sustentado en el respeto a los otros, que se expresa en el principio del consentimiento previo, libre e informado en las décadas de los noventa y la primera del siglo XXI, a la construcción de relaciones en donde el

conocimiento se construye colectivamente, en un entrecruzamiento de saberes, a través de una praxis social y científica que se propone terminar con todas las formas de colonialismo, jerarquización y desigualdad, incluyendo a la investigación.

Convocar a antropólogos como un acto de autonomía y en búsqueda de diálogos horizontales

En este escenario podemos ubicar a la antropología comunitaria que atiende, por un lado, a la exigencia de los actores sociales a trabajar en conjunto con especialistas en una relación horizontal y colaborativa y bien delimitada. En cuanto a la noción de Antropología Comunitaria, fue retomada de las prácticas y discursos de los abogados comunitarios Manuel Vázquez Quintero[4] y Gabriel Méndez López[5], quienes se autonombran "abogados comunitarios" para hacer una distinción entre la práctica jurídica que opera bajo la lógica del derecho positivo y que persigue el interés económico de los abogados y sus representados, frente a la praxis de estos abogados indígenas que se distancian de la lógica económica, para defender los derechos de sus pueblos de origen, privilegiando por tanto, los intereses comunitarios. Políticamente estos abogados toman distancia del derecho como instrumento que reproduce la hegemonía del sistema vigente. Considerarse antropólogo comunitario alude al posicionamiento de los propios abogados indígenas en contribuir desde el uso del derecho hegemónico para dar legitimidad a un modelo político alternativo. Es decir, para disputar desde el derecho positivo el derecho de los pueblos a ejercer otra forma de organización política en el pleno ejercicio de su derecho a la autonomía como pueblos indígenas.

Se trata de un posicionamiento acorde con lo que Orlando Aragón (2013 y 2020) ha denominado un uso contra hegemónico del Derecho desde la experiencia de Cherán, en el estado de Michoacán. También se denominan comunitarios porque ambos abogados fueron convocados y nombrados por sus pueblos, como sus abogados, con el mandato de encabezar la disputa jurídica ante las autoridades judiciales y electorales para lograr el reconocimiento de su derecho

4 Abogado indígena de la montaña de Guerrero que fue mandatado por el movimiento autonomista para representar a Ayutla de los Libre ante las autoridades electorales para elegir a sus autoridades municipales por sus sistemas normativos internos (SNI) sin la participación de los partidos políticos, ha sido un actor importante en la región Costa-Montaña de Guerrero.

5 Abogado Tseltal, originario de Oxchuc, Chiapas, fue mandatado para llevar la demanda de su municipio de origen para reconocer el derecho a elegir a sus autoridades sin la participación de los partidos políticos, este fue triunfo muy relevante al constituirse como el primer municipio Chiapaneco que eligió a sus autoridades en un imponente Asamblea Municipal que fue eligiendo a cada uno(a) de los integrantes del nuevo ayuntamiento a mano alzada en julio de 2018, en concordancia con su sistema normativo interno.

como pueblos a nombrar a sus autoridades a través de asambleas –sus sistemas normativos internos– y no por del sistema de partidos políticos. Estos triunfos jurídicos colocaron a sus abogados comunitarios como actores políticos con un gran reconocimiento y prestigio comunitario, situación que los ha llevado a que otras comunidades los convoquen para asesorarlos o encabezar su lucha jurídica para ejercer su derecho a elegir a sus representantes y autoridades de acuerdo con sus sistemas normativos internos (Valladares y Tabares 2022).

Fueron estos abogados comunitarios, junto con las mujeres autoridades quienes nos nombraron: "antropólogas comunitarias." Esta deferencia en el nombramiento y posicionamiento frente a las y los investigadores que arriban a su territorio, es muy significativo y ha hecho ineludible considerar que los pueblos indígenas están haciendo un llamado urgente a repensar el quehacer y las formas de ejercer la disciplina antropológica. Es un llamado no solo "ser las antropólogas solidarias", sino a romper la frontera entre el conocimiento de las interlocutoras y el conocimiento de las antropólogas. Esta experiencia de co-labor nos ha llevado a considerar que la antropología deberá, posiblemente cada vez con mayor frecuencia a atender y atenerse prioritariamente los intereses y a las lógicas comunitarias en aquellos pueblos y comunidades en donde sus habitantes ejercen su derecho a decidir con quién, qué y cómo desean compartir sus vidas, espacios, saberes y conocimientos con las y los antropólogos.

Sobre la construcción de una antropología comunitaria

Fue la primera ocasión que en nuestra trayectoria como antropólogas éramos convocadas para colaborar a través de actividades de reflexión sobre los retos de ser mujer, indígena y participar como representante de sus comunidades para construir una nueva forma de ejercer el poder y la política de forma equitativa, priorizando las necesidades de las comunidades, que habían sido históricamente excluidas del poder y abandonadas por los gobiernos mestizos previos, negándoles su derecho a acceder a servicios básicos que sus autoridades deberían de garantizar. Ante el escenario de la conformación de un nuevo gobierno, recibimos la invitación de una de las tres autoridades que conforman el gobierno comunitario de Ayutla de los libres (fueron elegidos por las denominadas rutas: mestiza, Me'pháá y Tun savi), la coordinadora de Seguridad y Justicia, Patricia Ramírez Bazán, quien fue elegida por el sector de los mestizos, aunque ella es una afrodescendiente feminista originaria de la comunidad del Mezón. Los otros dos coordinadores de ruta representan uno a las personas de origen me'phaa y el otro a los Na savi del municipio.[6]

6 Con las elecciones celebradas el 15 de julio de 2018 se cambió la estructura tradicional del Ayuntamiento constitucional, para conformar el Gobierno Comunitario integrado por tres coordinadores, cada uno en representación de los pueblos indígenas que habitan en el municipio; Me'phàà, Na Savi y Mestizo, mientras que el Palacio Municipal fue renombrado

Ayutla de los Libres es, hasta hoy en día, el único municipio de Guerrero en nombrar a sus autoridades a través un ejercicio de democracia directa y participativa sin la participación de partidos políticos. Los pueblos Na Sávì (mixteco), Mè`phàà (tlapanecos) y Mestizo de Ayutla de los Libres eligieron a sus autoridades mediante Sistemas Normativos Internos (también denominados usos y costumbres). Con la elección del Concejo Municipal Comunitario (CMC), que entró en funciones el 30 de septiembre del 2018, se dio vida a una nueva estructura autonómica y política donde los principios de toma colectiva de decisiones, justicia, interculturalidad y paridad de género conforman los cimientos de esta novedosa forma de gobierno. La nueva estructura de este municipio quedó conformada por el Concejo Municipal Comunitario, integrado por dos representantes (uno de origen Me'páá y el otro Na Savi) y el Concejo de Seguridad y Justicia, encabezado por Patricia Ramírez (elegida por el sector de mestizos).

Ahora bien, el municipio estaba conformado en ese momento por 140 localidades, en cada una de ellas se nombró en asambleas comunitarias a dos representantes, una mujer y un hombre, para formar parte de la nueva estructura municipal, de tal forma que el nuevo gobierno comunitario está integrado por 280 personas, 140 mujeres y el mismo número de hombres, más los tres coordinadores. De acuerdo a la nueva forma de gobierno el órgano de toma de decisiones es la Asamblea Municipal de Representantes, cuyos designios son asumidos por los tres coordinadores y 39 comisiones que se encargan de implementar todas las acciones de gobierno; entre las tareas de los representantes de las 140 localidades, está llevar a la Asamblea Municipal las demandas que se expresan en sus localidades, trabajar por su cumplimiento, más aquellas actividades que involucran sus responsabilidades con el resto las localidades del municipio (delegaciones, comisarías y comunidades).

Como un antecedente organizativo relevante del proyecto político de Ayutla fue la creación de la Unión de Pueblos y Organizaciones del Estado de Guerrero (UPOEG) en el año 2011 que tenía como uno de sus objetivos inmediatos el control de su territorio y la detención de los grupos del crimen organizado que asolaban al municipio y la región de la costa montaña.[7] Con este objetivo, una de las primeras acciones de la UPOEG fue la conformación una Policía Comunitaria y fue en la Comisaría del El Mezón en donde se conforma el primer contingente de policías comunitarios (11 de enero de 2011). Esta estructura comunitaria de seguridad y justicia se extendió rápidamente a una decena de municipios de la

la Honorable Casa de los Pueblos. Es decir, se sustituyó la figura de presidente municipal por la de Coordinadores, nombrándose a tres representantes.

7 Esta organización nació de la escisión de la Coordinadora Regional de Autoridades Comunitarias (CRAC) de la montaña. la cual se extendió rápidamente en Ayutla y otros municipios.

región. La organización fue muy eficiente y en muy poco tiempo lograron el control de su territorio y expulsaron a los grupos del crimen organizado que operaban en el municipio; una vez controlado su territorio, su proyecto político fue enriqueciéndose y ampliando sus demandas por el control de sus recursos naturales, por el acceso a recursos y servicios básicos, por una educación de calidad para jóvenes y niños, por servicios de salud, acceso al agua, luz, carreteras y una larga lista de carencias que no habían sido atendidas por los gobiernos previos. En este sendero su proceso organizativo decantó en la demanda de elegir a sus representantes municipales y formar un nuevo gobierno comunitario, que hoy está en su segunda administración (2018-2021 y 2021-2024), ha sido una experiencia no exenta de problemas, pero si con logros importantes y priorizando las necesidades de la población de las comunidades que integran el municipio.

Es en este contexto, en donde todo se estaba construyendo, que la Coordinadora de Seguridad, Patricia Ramírez estaba interesaba en que la140 mujeres indígenas me'phaa, na savi, mestizas y afroamericanas que formaban parte de este inédito proceso político se conocieran, intercambiaran experiencias y participaran activamente en la construcción de su nuevo modelo de gobernanza comunitaria. Estaba convencida de que el nuevo gobierno debería tener como como uno de sus pilares la perspectiva de género, de derechos humanos y derechos de los pueblos indígenas. Teniendo ese encargo como punto de partida, uno de los mayores retos a enfrentar fue que prácticamente ninguna de las mujeres nombradas había ejercido previamente algún cargo de representación política en la estructura comunitaria-municipal, muy pocas conocían las competencias de sus cargos (comisiones) y no se habían acercado al debate sobre los derechos humanos y colectivos de las mujeres. Tenían en cambio una amplia experiencia en el activismo por recuperar la paz en su lastimado municipio por la violencia, habían colaborado y apoyado en la conformación de la Policía Ciudadana en el año 2012 y con orgullo relataban sus experiencias y las conquistas logradas.

Esta convocatoria representó un gran honor para nosotras, pues desde nuestro primer encuentro con la Coordinadora nos expresó que está solicitud obedecía a que "estaban cansados de las prácticas antropológicas que colocan a las y los integrantes de los pueblos indígenas como objetos de investigación", pues han llegado a su municipio a entrevistarlas sin solicitar previamente su consentimiento y se quejaba acerca de que como parte de esta práctica inapropiada, los investigadores publican textos sobre su cultura, su identidad o su proceso político sin que se les haya pedido su parecer y, por lo mismo, nunca conocen previamente lo que se publicará y en muchas ocasiones se sienten ignoradas(os) y en muchas otras no se sienten representadas(os) o identificadas(os) con lo que se dice de ellas y sus pueblos en los textos académicos y en las notas periodísticas. Se han sentido invadidas(os), cuando no utilizadas(os) y molestas(os), para la coordinadora Patricia Ramírez Bazán esta forma de controlar a quien permiten

hacer investigaciones en su municipio autónomo es una reacción a lo que considera un "hartazgo de los modos de actuar de la antropología" (comunicación con Patricia Bazán 2018).

Quisiera señalar que la relación que construimos con el gobierno comunitario y los vecinos del municipio no fue casual o aleatoria, dos elementos me parecen que incidieron en esta convocatoria a colaborar con su proceso político: por un lado, Gema Tabares había sido profesora de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) que tiene una de sus sedes en la comunidad de El Mezón desde el año 2012. Durante esos años su experiencia docente se constituyó como una experiencia total, es decir, implicó su incorporación a la totalidad de la vida social de la comunidad.[8]

Una circunstancia que fue determinante en este proyecto dirigido al fortalecimiento del liderazgo de las mujeres fue la promoción, interés y compromiso de Patricia Ramírez Bazán, quien es una mujer que se adscribe como afromexicana, feminista y había colaborado a lo largo del proceso organizativo para disputar su derecho a conformarse como municipio autónomo. Por otro lado, tenía muy claro que uno de los retos que implicaba este proyecto político era modificar la situación de discriminación y violencia que vivían las mujeres, tanto frente a las estructuras de gobierno, como en el ámbito doméstico y comunitario. Patricia Ramírez estudió de la UNISUR y tenía una trayectoria significativa de compromiso en temas de derechos humanos y de género, como parte de su formación, había participado en los cursos de formación dirigidos a líderesas indígenas y afromexicanas que ofrece el Instituto Simone de Beauvoir en la ciudad de México. Ha sido una luchadora incansable por el reconocimiento de los derechos de la población afromexicana y de las mujeres. Luchar porque en este municipio se construyera una autonomía paritaria y con respeto a las mujeres era y es todavía un reto enorme, pues implica cambiar la cultura andrógina y discriminatoria contra la población indígena que prevaleció por largos años, enfrentarse a la población mestiza que expresaba enormes resistencias para compartir el poder con indígenas, por ello la capacitación de las mujeres era un puntal para construir una autonomía en donde las diversidades sean respetadas.

---

8 La universidad había sido un proyecto largamente esperado y construido, que logró cristalizarse en el año 2006 al instaurarse distintos campus de la UNISUR en diferentes municipios del estado de Guerrero. En el caso de municipio de Ayutla, como en el resto de los municipios en donde existen o existieron campus de la universidad, toda la comunidad apoyó su construcción, participaron colectivamente y de forma entusiasta para contar con un espacio de formación profesional para sus jóvenes (Flores y Méndez 2008). Los profesores eran todos académicos comprometidos con el proyecto, tenían el apoyo y admiración de la gente y también se comprometieron con el proceso político que se gestaba en este municipio.

Por mi parte, el trabajo de investigación sobre la situación que guardan los derechos humanos y políticos de las mujeres indígenas en sus pueblos y comunidades así como las disputas de los pueblos indígenas y la lucha de las mujeres por su auto representación política, me habían llevado en las últimas décadas por varios municipios y comunidades indígenas de distintos estados y regiones de la república. En el estado de Guerrero había realizado algunos talleres sobre derechos de las mujeres en Ometepec y Huitzuco en los cuales pude conocer de cerca a varias de las líderes indígenas de la entidad y a decenas de mujeres en su lucha y compromiso con los derechos de las mujeres. Conocí en sus propias voces los impactos que la violencia de género ha dejado en sus vidas, sea la que proviene del espacio doméstico, comunitario o estatal así como la relacionada con la que es ejercida por las instituciones, por el crimen organizado y sobre violencia política que ha dibujado la historia de sus vidas y su entidad por largas décadas.

Retornar al "Guerrero bronco" (Bartra 1996) cuna de movimientos guerrilleros, de resistencias indígenas y tierra de mujeres valerosas que luchan por la autonomía indígena fue emocionante. Es un privilegio trabajar en la región en donde nació la policía comunitaria y el sistema de justicia comunitaria (CRAC-PC), en la montaña. Esta última se constituyó como un caso paradigmático de una apuesta organizativa pacífica muy exitosa para detener la violencia y el crimen organizado en la montaña (Sierra 2014). En este contexto acompañar y conocer de cerca el proyecto y construcción del primer gobierno comunitario por usos y costumbres conquistado por las y los habitantes de Ayutla ha sido una experiencia excepcional.

En esos andares, Gema y Patricia Ramírez Bazán me invitaron a trabajar con el gobierno comunitario, a conocer el proceso y a responder a una demanda muy específica que consistía en trabajar junto con la Comisión de la Mujer Comunitaria del Gobierno de Ayutla de los Libres en el fortalecimiento de las capacidades de gestión política de las representantes del gobierno y a colaborar impartiendo talleres y reflexiones acerca de los derechos de las mujeres indígenas, así como sobre los retos de ejercer un cargo en un gobierno en donde todo era nuevo para todas las actoras políticas, pero tenían la certeza de un nuevo gobierno debía basarse en los acuerdos emanados de las asambleas comunitarias y municipales y tenía que ser construido a partir de una nueva relación en donde el respeto, la igualdad de responsabilidades y la participación de las mujeres fuera parte concomitante de este ejercicio autonómico. Las palabras de la Coordinadora de Seguridad expresan con nitidez el proyecto político que confronta al modelo de ayuntamiento constitucional previo:

> Es necesario subrayar que la implementación de políticas públicas neoliberales fomentó la generación de nuevas formas de exclusión social, principalmente hacia las mujeres indígenas y afromexicanas, por esto, la participación política de las mujeres en este Gobierno Municipal

> Comunitario evidencia la transformación de las relaciones de género en los pueblos indígenas y afromexicano, y cuestiona los patrones culturales que establecen los "quehaceres" para la mujer en contextos comunitarios: Este gobierno ha sido por ley paritario, pero uno de los desafíos ha sido hacer efectiva esa parte, nosotras también tenemos voz y tenemos voto y que tenemos que opinar sobre el rumbo de este gobierno. Esta lucha justa y digna no ha sido fácil, porque, por un lado, el Gobierno Municipal Comunitario cuestiona la cúspide de la dirección política en la cultura de la clase blanco mestizo con prácticas desde la colectividad y horizontalidad, prácticas que se rigen por la máxima autoridad: la asamblea comunitaria. Por tanto, los desafíos aparecen a la hora de interpelar las viejas prácticas de asistencialismo heredadas de la partidocracia y de los liderazgos individuales y jerárquicos (Tabares 2020).

Decía que el proceso político de Ayutla está sustentado en un proyecto amplio que articuló en un primer momento a toda la población del municipio que estaba cansada de la violencia ejercida por grupos delincuenciales que se habían apropiado del municipio, cobrando cuotas a ganaderos y comerciantes, proferían amenazas de muerte; había robos, asaltos, violaciones y una larga lista de agravios que tenían a la población atemorizada, pero resuelta a tomar en su manos la seguridad y la impartición de justicia ante la ausencia de acciones por parte del Estado para resolver esta dedicada situación.

Sin embargo, el proyecto de la UPOEG es más ambicioso, en sus convocatorias expresaban su agenda política: la lucha contra las altas tarifas de la energía eléctrica, el cumplimiento de los acuerdos de construcción de tramos carreteros, atención a la educación y a la salud. Demandas muy relevantes si consideramos que el municipio está clasificado por el INEGI como de muy alta marginalidad. Han luchado también por el reconocimiento oficial de la Universidad de los Pueblos del Sur (UNISUR) (Cervantes 2014) pues a pesar de tener más de 15 años de funcionar no había logrado el reconocimiento oficial de la SEP; así como el respeto de los territorios de los pueblos originarios y su rechazo a las concesiones mineras que habían sido otorgadas en su territorio. De acuerdo con el abogado comunitario Manuel Velázquez Quintero:

> Fue el 5 de enero de 2013 detona el movimiento de autodefensa comunitaria en los municipios de Ayutla y Tecoanapa, al que se suman, San Marcos, Florencio Villarreal y Cuautepec; con acciones de fuerza como son: operativos de rescate de población que están en manos de los delincuentes, patrullaje, aprehensiones, filtros, puestos de revisión. Para ello se realizó un trabajo con bases de datos para lograr el esfuerzo de inteligencia comunitaria y la identificación de los delincuentes. Este acontecimiento social propició la más amplia participación de los

> diversos sectores sociales en la región, como son: campesinos, amas de casa, ancianos, ganaderos, comerciantes, transportistas, profesores y líderes de culto religioso; convirtiéndose todos en los protagonistas principales de la autodefensa comunitaria. El movimiento de los pueblos organizados y policía comunitaria se convierten y constituyen, el 10 de marzo, en Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana en la asamblea general, llevada a cabo en la comunidad de Buena Vista, municipio de Tecoanapa, aglutinando a los siguientes municipios: Ayutla de los Libres, Tecoanapa, San Marcos, Florencio Villarreal, Cuautepec, Copala, Marquelia, Azoyú, Juan R. Escudero.
>
> Nuestras comunidades se han organizado para hacer frente a la marginación y búsqueda de un desarrollo integral, acorde a la historia, la cultura y el bienestar, luchando por la educación, salud, ejes carreteros, tarifas justas de energía eléctrica, proyectos de desarrollo para la el campo, el derecho a la consulta para la representación y las políticas públicas, la infraestructura social básica, la seguridad y justicia ciudadana, bajo el principio de la autodeterminación, que concede el derecho constitucional a nuestros pueblos. Estos ejes programáticos son el resultado de la reflexión colectiva para superar años de olvido y de atraso de las comunidades que el Estado mantiene excluidas del desarrollo nacional (Velázquez 2014).

Como podemos constatar no se trata de un movimiento o una experiencia de gobierno que nace con las elecciones por su Sistema Normativo Interno el 15 de julio de 2018.[9] Tiene tras de sí un proceso de lucha abierta que se inicia en el año 2011 en contra de la delincuencia organizada y, una vez conquistado el control de su territorio, se encaminan al control del poder municipal, proceso que tardó cuatro años en cristalizarse. Lastimosamente muchas tumbas han debido cavarse en el camposanto y muchas lágrimas por los asesinatos, secuestros, perseguidos y criminalizados(as) por participar en este proceso. Algunos policías comunitarios y comandantes han sido asesinados, anualmente se registran varios ataques en su contra. Los más recientes fueron el asesinato de Bernabé Gil Hilario, ex comandante del Sistema de Seguridad y Justicia Ciudadana (SSyJC) en septiembre de 2020 (El Sur, 2020 y El Faro de la Costa Chica, 2020) y tan sólo un mes después el 16 de octubre fue asesinado Ernesto Gallardo Grande, quien era comandante regional del SSJC. Fue fundador de la UPOEG, en la región de Costa Chica (en enero de 2013) (La jornada 2020). A estos hechos lamentables hay que sumar las resistencias y actos de discriminación y el racismo que sufren las autoridades del

9 Ver: Warnholtz. 2018. "El pueblo ganó en Ayutla de los Libres, Guerrero". https://www.animalpolitico.com/analisis/autores/codices-geek/el-pueblo-gano-en-ayutla-de-los-libres-guerrero

Gobierno Comunitario por parte de la oposición que hace todo lo posible por desacreditar el gobierno comunitario.

Esta tensión es muy importante, porque si bien prácticamente toda la población del municipio participó en los esfuerzos de poner alto al crimen organizado de forma exitosa, el siguiente paso, la conquista del poder, supuso desplazar a familias del centro de la cabeza municipal que por muchos años habían controlado al poder y compartir el poder no fue sencillo y compartirlo con la población indígenas menos aún. La fortaleza de este proceso fue la participación de la población, los debates y la realización de decenas de asambleas para acordar como elegir a sus representantes, consensar la nueva estructura de gobierno, etcétera, pero también pluralizar el poder ha implicado un fortalecimiento de las diferencias étnicas, una reactivación de racismo contra la minoría indígena por parte de la élite mestiza que se resiste a dejar en manos de los representantes indígenas el rumbo del gobierno.

Con base en esta experiencia, quiero reflexionar sobre los significados, las metodologías y las bondades de colaborar bajo la convocatoria e intereses de las y los actores políticos de Ayutla de los Libres en esto que se ha denominado una antropología comunitaria. Partiendo de esta experiencia, quisiera señalar sobre los retos que la antropología deberá enfrentar en el futuro cuando nuestras pesquisas y praxis estén precedidas del nombramiento de antropólogas(os) comunitarias(os).

Retos epistémicos y metodológicos de la antropología comunitaria

Inicialmente quisiera señalar que ha sido muy positivo y desafiante asumir el descentramiento de la autoridad antropológica y transformarla en un diálogo abierto, horizontal, que ha implicado armonizar nuestros tiempos con los de las mujeres de Ayutla, discutir los temas que nos convocan a ambas partes, plantear y diseñar formas de trabajo, es decir, construir un modelo de relación y trabajo colaborativo en donde concurren intereses y saberes y se fusionan en un solo proyecto. De tal manera que, en este ejercicio colaborativo, estamos ante una antropología dialógica, que no parte de falsas objetividades científicas, sino que asume que la construcción de conocimientos es el resultado de una praxis situada políticamente, que ha estado orientada a ofrecer y recibir conocimientos, establecer alianzas y complicidades articuladas en la apuesta por la construcción de proyecto político basado en una gramática autonómica, que es en gran medida un ejercicio político contra hegemónico. Se trata pues de colaborar con un granito de arena en la construcción de un modelo socio político más equitativo, en medio de territorios minados, con múltiples contradicciones y lucha de proyectos políticos, de grupos de poder confrontados, entre los autonómicos y las elites políticas y económicas de municipio que fueron desplazadas del poder del ayuntamiento que por largos años mantuvieron bajo su control y no están dispuestas a abandonarlo.

Es su apuesta por la construcción de un modelo en donde las minorías invisibilizadas y excluidas, como han sido los indígenas y las mujeres de Ayutla sean no solamente escuchadas, sino hacedores(as) de nuevas prácticas de gobierno. Uno de los cambios más significativos en el ejercicio del nuevo gobierno ha sido el desplazamiento de la jerarquía que significaba ser gobernante, estar colocado en la cúspide de la toma de decisiones, pues ahora se trata de un gobierno conformado por representantes que fueron nombradas(os) a través de asambleas en sus comunidades y posteriormente en una magna asamblea municipal. Es a ellas a quienes deben escuchar y responder haciendo prevalecer el interés colectivo.

Este ejercicio político ha procurado romper con una añeja relación de conflicto y subordinación de las autoridades de la cabecera municipal frente a las comisarías y comunidades que integran el municipio, en donde existía una mínima relación. Distancia que se expresaba, por ejemplo, en una vieja tradición que consistía en que en las comisarías se elegían a sus autoridades en asambleas comunitarias, mientras que en la cabecera municipal de elegía a los miembros del ayuntamiento a través de partidos políticos y solo votaban los residentes de la cabecera municipal, de tal forma que las comunidades (comisarías) tenían escasa incidencia en la gestión municipal y poco eran atendidas sus necesidades desde la cabecera. De tal forma que uno de los primeros cambios fue revertir esta relación de exclusión y subordinación, a la que se sumaba un racismo estructural de la élite mestiza de la cabecera municipal frente a los indígenas me'phàà, na saví y afrodescendientes de las comunidades aledañas.

En términos de investigación antropológica considero que trabajar en estas condiciones, el ser "convocadas" y nombradas antropólogas comunitarias, nos brindó una enorme protección y libertad de movimiento y acción, a pesar las múltiples violencias que existen en la región, estar en Ayutla es como estar en una burbuja de tranquilidad y libertad, podíamos transitar por sus calles durante el día y las noches sin miedo a sufrir alguna agresión, con la certeza de que la Policía Ciudadana garantiza la paz y el orden comunitario, lo que no es poca cosa considerando los niveles de violencia que se viven en la entidad, y en el país en su conjunto, en donde hacer trabajo antropológico se ha convertido como una actividad riesgosa.

En términos metodológicos el trabajo colaborativo nos dio la serenidad de sentirnos invitadas, de ser esperadas para realizar un trabajo compartido, de estar acompañadas, sin sentirnos advenedizas, invasoras o "extractivistas";[10] ser colaboradoras y no como investigadoras que andan en busca de actoras para

10 Es un término con el que algunos líderes o integrantes de organizaciones indígenas llaman a los investigadores de fuera de sus pueblos, comunidades u organizaciones, que recuperan o recolectan información para sus pesquisas con fines académico o de otra índole, sin el consentimiento de los primeros.

entrevistarlas o redes que nos permitan acercarnos con ellas. Esta forma de realizar trabajo antropológico ha implicado la construcción de lazos emocionales profundos y compromisos políticos explícitos, se trata de coincidencias políticas en donde la autoridad antropológica se difumina y se enriquece enormemente al entablar diálogos interculturales horizontales encaminados a colaborar por un bien social o político mayor: la construcción de un nuevo modelo de organización social y política, por la vía pacífica, y esto en nuestro violento país es extraordinario.

Acordamos elaborar una propuesta conjunta de capacitación para las mujeres con cargos en la estructura del gobierno comunitarios, para lo cual trabajamos con la Comisión para la mujer indígena y afromexicana comunitaria y la Coordinadora de Justicia y Seguridad en el diseño de una encuesta que nos permitiera tener un diagnóstico para elaborar una propuesta de trabajo. Así, en conjunto elaboramos la propuesta de contenidos que les interesaban y se decidió trabajar con una metodología de talleres. Recuperamos las propuestas de Joanne Rappaport (2007: 204) en cuanto a concebir el trabajo de campo no solamente como el momento de la recopilación de datos a interpretar, sino como la arena en la cual es posible co-teorizar, aunque en este ejercicio colaborativo el objetivo no era la creación de un texto académico, sino construir un modelo de trabajo colaborativo con miras a construir una nueva forma de ejercer el poder y la política.

De tal forma que esta postura se aleja de las concepciones de los actores comunitarios como informantes o consultantes, sino como interlocutores con las que reflexionamos y teorizamos. En este mismo tenor, coincidimos con Luis Guillermo Velasco, quien desde su experiencia de trabajo de co-labor en Colombia, habla del tránsito entre lo que denominan la "superficie", es decir, las narrativas recolectadas y las raíces, aludiendo a considerar las cosmogonía, la lingüística, las topografías y los objetivos del pueblo Guambiano con el que trabajó, es decir, un trabajo de "enrollar y desenrollar" por medio de un diálogo prolongado sostenido en talleres comunitario (Velasco 2002 citado por Rappaport 2007).

Desde nuestra experiencia trabajamos temas vinculados con su pertenencia étnica, de clase y de género, sobre la cosmovisión y la vida ritual que envuelve su vida cotidiana y sobre cómo estos principios culturales que les dan pertenencia podrían recuperarse, fortalecerse o modificarse. Esto último aludía frecuentemente al papel de las mujeres, a la difícil construcción de relaciones horizontales entre los miembros del gobierno comunitario y sobre los cambios en los roles hogareños, pues a partir del triunfo del gobierno comunitario, la incorporación de las mujeres al gobierno desafiaba las formas de organización previas, la mujeres eran "gobierno", ellas se decían "gobiernas", con responsabilidades nuevas, horarios, muchos proyectos que emprender y recibían un salario quincenal. Por ello en sus hogares, los miembros de su unidad doméstica debieron hacer ajustes para que las 140 mujeres pudieran cumplir con su encargo comunitario (Valladares y Tabares

2022). Nueve meses duró este acompañamiento, que concluyó con una enorme fiesta a la que invitaron a diversas autoridades entre ellas a la Senadora Néstora Salgado García, quien fuera parte de la policía comunitaria de Olinalá, municipio de la Montaña, en el acto expresó su compromiso con el gobierno comunitario.

Para las mujeres que participaron en los talleres significó un espacio de escucha, de reconocerse como mujeres que comparten retos, dudas, temores, se generaron diálogos, intercambios de experiencias, angustias y preocupaciones por las cargas de trabajo, a las que se sumaban las responsabilidades en sus hogares, las sobre cargas de trabajo que implican estar en la escena pública, los retos de la convivencia interétnica así como reflexionar sobre las violencias de género.

Se fortalecieron lazos de apoyo, de solidaridad y de reconocimiento, pero también expresaron el orgullo de tener el compromiso y la responsabilidad de ser parte de la construcción de un nuevo modelo de sociedad, en donde la pertenencia étnica sea un motivo de orgullo en su municipio. Los retos son enormes, pero también las conquistas, baste señalar que los compromisos de este nuevo gobierno se cumplían a cabalidad, entre ellos, por ejemplo, realizar un proyecto o una obra en cada una de las comunidades, es decir, implementar por lo menos 140 acciones a favor de las comunidades menos favorecidas, ya fuera introducir luz, agua, brechas, pavimentar caminos, instalar centros de salud o escuelas (dentro de las que sobresale la construcción un hospital regional en la cabecera municipal), entre otros, han demostrado que se hace gobierno con voluntad, transparencia, escuchando a las poblaciones pequeñas y alejadas de la cabecera municipal, lo que ha supuesto un enorme esfuerzo individual y colectivo.

Consideraciones finales

El modelo de antropología comunitaria está en sintonía con los modelos y epistemologías colaborativas, que postulan el establecimiento de diálogos horizontales con las y los interlocutores con los que nos vinculamos en los procesos de investigación que emprendemos. Considero que ser invitadas como antropólogas comunitarias podría constituirse como otra forma de desempeñar nuestra profesión en los pueblos que están ejerciendo su autonomía. Esto nos convoca a escuchar y responder a las solicitudes, intereses y necesidades de los actores sociales sobre los temas que hemos cultivado por largo tiempo. Establecer un vínculo de esta naturaleza conlleva una adecuación de la forma en que tradicionalmente se construía un problema de investigación, en donde los antropólogos teníamos la libertad y autoridad antropológica para decidir dónde, cuándo, cómo o con quiénes realizar nuestras pesquisas. Para quienes estamos interesadas(os) en documentar, participar y colaborar sobre estas formas

novedosas de gestión autonómica, la antropología comunitaria es el camino lleno de potencialidades, pero también de retos.

Quisiera cerrar este texto, señalando que las últimas dos décadas han sido muy fértiles en el debate sobre las formas en que se construye el conocimiento antropológico. Si trazamos una línea del tiempo podríamos representar gráficamente una suerte de tipología y mirar el vínculo existente entre un contexto o momento político específico y una etapa del modelo de desarrollo nacional/global al que se corresponde un momento paradigmático específico de nuestra disciplina. Si colocamos en un extremo de la línea temporal los años cuarenta a los años ochenta del siglo XX, como el momento que va desde la instauración del indigenismo en sus diferentes vertientes: incorporacionista, indigenismo de participación, indigenismo neoliberal y sus contestaciones autonómicas, hasta decantar en dos posiciones expresadas por los propios líderes indígenas. Primero, una posición que no recupera la larga relación de alianzas y acompañamientos de la antropología con los movimientos sociales, lo que ha llevado a señalar que existe un tipo de investigación antropológica calificada como ciencia extractivista, hasta defender una segunda posición que afirma que solo los pueblos indígenas pueden entender las culturas, ontologías y saberes indígenas. No obstante, de forma paralela se ha dado una rica discusión en conjunto entre antropólogos(as), activistas, líderes, organizaciones y miembros de pueblos indígenas sobre la necesidad de nuevos modelos interpretativos, dialógicos y colaborativos, para construir diálogos interculturales que han pugnado por la necesidad de romper con las jerarquías y el poder de los científicos para nombrar, explicar, narrar o escribir.

En este escenario ubicamos a la antropología comunitaria como una apuesta por construir un nuevo lenguaje antropológico, no sólo para denominarnos antropólogas comunitarias, sino para exigir nuevos diálogos y compromisos de la academia con los procesos sociales, transitar del "empacho antropológico" a la colaboración solidaria, ética y académicamente comprometida con los procesos sociales contra hegemónicos, constructores de democracias y mundos plurales.

En cuanto a la experiencia de Ayutla de los Libres, quisiera cerrar este capítulo señalando que este ejercicio de gobierno comunitario no fue sencillo en su primer trienio, pues si bien marcó una nueva de ejercer el poder y la política, afloraron o se exacerbaron viejos conflictos interétnicos, así, la resistencia de los mestizos a compartir el poder se fue agudizando. Por otro lado, tensiones de fuera de Ayutla no son sencillas, como lo es mantener a raya al crimen organizado, por ejemplo. En términos más amplios, regionales y estatales, existen amplias resistencias de algunos actores políticos de la entidad para que otros municipios sigan la ruta de Ayutla, de elegir a sus autoridades sin la participación de partidos políticos, tales han sido los casos de San Luis Acatlán y Tecoanapa, pero no han tenido éxito en su demanda de autonomía política.

Otra de las tensiones que será importante seguir es que, en la última sesión de trabajo del Congreso del Estado (diciembre de 2021) se aprobó la creación de cuatro nuevos municipios: Santa Cruz del Rincón, San Nicolás (de población afromexicana), Ñuu Savi (de población del mismo nombre) y las Vigas (de población afromexicana), quedando incorporados al artículo 27 de la Constitución Política del Estado. El nuevo municipio Ñuu Savi nace de la separación de 37 comunidades del municipio de Ayutla de los Libres, lo que seguramente alterará el equilibrio de poderes en Ayutla pues se retiraron las comunidades de mayor población indígena y, de acuerdo con el Decreto de creación del municipio (Decreto número 861 aprobado el 31 de agosto del 2021) su estructura será la de un ayuntamiento constitucional tradicional: presidente municipal, sindico y seis regidores. El decreto señala que empezarían a recibir su presupuesto en enero de 2024. La cabecera del nuevo municipio se encuentra en la comunidad de Coapinola, que se encuentra a unos 40 minutos de la cabecera municipal de Ayutla y cuenta solo con 300 habitantes, mientras que la población total de esas 37 comunidades es de 11 099 personas, lo que representa el 15% de la población total de Ayutla[11] (Betancourt 2023, Zacarías 2023).

La instalación formal del nuevo municipio Ñuu Savi se llevó a cabo el día 25 de agosto de 2023 (Betancourt 2023).[12] Habrá que estar muy atentos a este importante hecho para entender su impacto, ¿sería la respuesta a una larga demanda de creación de un nuevo municipio? (García 2021) o ¿sería una estrategia para debilitar el gobierno comunitario de Ayutla? En un reportaje realizado en el nuevo municipio por Rosendo Betancourt y Emiliano Tizapa (2022) se recupera el testimonio de Efrén Cortés Chávez, oriundo y sobreviviente de la matanza del Charco, quien afirmó que fue la zona Ñuu Savi la que sostuvo la demanda de los usos y costumbres en el municipio de Ayutla de los Libres: "este es el bastión, la zona na savi es el verdadero corazón de la resistencia de Ayutla, es como arrancarle el corazón y pueden desaparecer los usos y costumbres". Tras dos gestiones exitosas del gobierno comunitarios, habrá que estar atentos a lo que pueda ocurrir con esta experiencia autonómica, sin embargo, estas interrogantes deberán ser objeto de una nueva investigación.

---

11 La población total de Ayutla para 2020 era de 69 000 habitantes, lo que significa que perdió un 15% de su población y 735 km^2.

12 Las comunidades que se separaron de Ayutla son: Coapinola, Aahuachahue, El Mesón, Zapote, el Potrero, San Felipe, El Coquillo, La Palma, La Concordia, El Cocoyúl, El Paraíso, Vista Alegre, El Charco, Ocote Amarillo, Tierra Blanca, San Antonio Abad, Chacalapa, El Piñal, Ojo de Agua, San Martín, Ocotlán y Juquila. Véase la nota de Rosario García (2021) en *El Financiero:* Aprueba el Congreso de Guerrero la creación de 4 nuevos municipios. https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2021/08/31/aprueba-el-congreso-de-guerrero-la-creacion-de-4-nuevos-municipios/.

Referencias bibliográficas

Aragón, Orlando. 2020. El trabajo de coteorización en la antropología jurídica militante. Experiencias des-de las luchas por el autogo-bierno indígena en México. *Inflexiones. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. 6: 75-106. DOI: http://dx.doi.org/10.22201/udir.2954341xp.116

_____. 2018. *El derecho en insurrección. Hacia una antropología jurídica militante desde la experiencia de Cherán, México*. México: UNAM-ENES Morelia.

_____. 2013. "El derecho en insurrección: El uso contra-hegemónico del derecho en el movimiento purépecha de Cherán." *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*. 7(2): 37-69. DOI:10.21057/repam.v7i2.10034 .

Arroyo, Luis. 2007. La antropología dialógica en la historia de la filosofía. *Thémata. Revista de Filosofía*. 39: 301-307. https://institucional.us.es/revistas/themata/39/art38.pdf.

Bartra, Armando. 1996. *Guerrero Bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*. México: Ediciones Era.

Betancourt, Rosendo. 25 de agosto del 2023. Se instala hoy el nuevo municipio Ñuu Savi: Vamos a nacer como uno de los más pobres. *El Sur*. https://suracapulco.mx/se-instala-hoy-el-nuevo-municipio-nuu-savi-vamos-a-nacer-como-uno-de-los-mas-pobres/

Betancourt, Rosendo y Emiliano Tizapa. 27 de junio del 2022. Con la creación del nuevo municipio Ñuu Savi se arranca el corazón del gobierno indígena de Ayutla. *El Sur*. https://suracapulco.mx/con-la-creacion-del-nuevo-municipio-nuu-savi-se-arranca-el-corazon-del-gobierno-indigena-en-ayutla/.

Boaventura de Souza, Santos. 2009. *Una epistemología del Sur. La reinvención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO-Siglo XX Editores.

Bonfil, Guillermo. 1981. "Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina". En: Guillermo Bonfil (comp.), *Utopía y revolución*. pp. 11-59. México: Editorial Nueva Imagen.

Cervantes, Zacarías. 2014. "Bruno Plácido: mozo, preso y líder de la UPOEG." En: Marcos Matías, Rafael Aréstegui y Aurelio Vázquez (comps.). *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero.,* pp. 345-356. México: IEPES-Congreso del Estado de Guerrero- Centro de Estudios Sociales y de Opinión Publica de la Cámara de Diputados-IWGIA.

Chirif, Alberto (ed.). 2021. *Por la conquista de la autodeterminación. En el cincuentenario de la Declaración de Barbados*. Copenhague: International Work Group for Indigenous Affairs.

Crenshaw, Kimbeele. 2001. Mapping the margins: Intersectionality, Identities Politics and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*. 43(6): 1241-1299.

Declaración de Barbados I. Por la Liberación Indígena. 1971. En: Adolfo Colombres, *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios Compilación del Proyecto Marandú*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Declaración de Barbados II. 1979. En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la segunda reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen.

El Sur. Periódico de Guerrero. 28 de septiembre del 2020. Matan a comandante de la UPOEG en Ayutla, pistoleros le dan seis balazos. *El Sur. Periódico de Guerrero*. https://suracapulco.mx/impreso/2/matan-a-comandante-de-la-upoeg-en-ayutla-pistoleros-le-dan-seis-balazos/.

Escalante, Yuri. 2024. "Etnoperitaje y etnopedagogías. La insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía." [En este volumen]. *Antropologías Hechas en México*. México: ALA.

_____. 2022. "El peritaje antropológico y el diálogo de saberes. Descolonizar y desacademizar las epistemologías." En: Orlando Aragón Andrade y Erika Bárcena Arévalo (coords.), *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho en América Latina*. pp. 206-220. México: UNAM-IIJ-ENES Morelia.

Escobar, Arturo. 1999. *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Colombia: DEREC-ICAH.

Espinosa Miñoso, Yuderkys, Gómez Correal, Diana y Ochoa Muñoz, Karina (eds.). 2014. *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*. Colombia: Editorial Universidad del Cauca.

Flores Félix, José Joaquín y Alfredo Méndez. 2008. "Las luchas indias, sus intelectuales y la Universidad Intercultural de los Pueblos del Sur (México)." *Observatorio Social de América Latina*. 8(23): 201-217.

Gargallo, Francesca. 2015. *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México: UACM.

García, Rosario. 31 de agosto del 2021. Aprueba el Congreso de Guerrero la creación de 4 nuevos municipios. *El Financiero*. https://www.elfinanciero.com.mx/estados/2021/08/31/aprueba-el-congreso-de-guerrero-la-creacion-de-4-nuevos-municipios/.

Gobierno del Estado de Guerrero. 2023. *Decreto número 474 mediante el cual se designa el H. Ayuntamiento Instituyente del Municipio ñuu savi*. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Guerrero. CIV(69). https://periodicooficial.guerrero.gob.mx/69-61/

Gutiérrez, Margarita y Palomo, Nellys. 1999. "Autonomía indígena con mirada de mujer." En: Aracely Burguete Cal (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. pp. 54-86. Dinamarca: IWGIA.

Hale, Charles R. 2004. Rethinking Indigenous Politics in the Era of de "Indio Permitido". *NACLA. Report on the Americas*.38(2): 16-21.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2018. Retos y posibilidades de los peritajes antropológicos: reflexiones desde la experiencia mexicana. *Revista Abya Yala*. 2(2): 57-85.

Hernández, Francisco Javier. 10 de septiembre del 2020. Asesinan a ex comandante de la UPOEG en Ayutla. *El Faro de la Costa Chica*. https://www.elfarodelacostachica.com.mx/2020/09/asesinan-a-ex-comandante-de-la-upoeg-en-ayutla/

Hinkelammert, Franz. 2003. *Solidaridad o suicidio colectivo*. México: Ambientico Ediciones-CIMAC.

Jaulin, Robert. 1976. *El etnocidio a través de las Américas*. México: Nueva Imagen.

Jimeno, Myriam. 2002. La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*. 1: 43-65.

La Jornada. 16 de octubre de 2020. Asesinan a comandante regional del SSJC en Guerrero. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/10/16/asesinan-a-comandante-regional-del-ssjc-en-guerrero-1782.html

Leyva, Xóchitl. 2015. Prácticas otras de *conocimiento(s). Entre crisis entre guerras. [*3 volúmenes]. México: Cooperativa Editorial Retos.

López Bárcenas, Francisco. 2004. "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo." En: Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*. pp. 207-231. México: Cámara de Diputados-CIESAS-Porrúa.

Márquez Covarrubias, Humberto. 2009. "Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial." *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*. 40, (159): 191-210.

Mohanty, Chandra. 2008. "Bajos los ojos de Occidente. Saber académico y discursos coloniales." En: Sandro Mezzadra (ed.), *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. pp. 69-101. Madrid: Traficantes de sueños.

Pacari, Nina. 2010. *Todo puede suceder*. México: PMNM-UNAM.

Quijano, Aníbal. 2014. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina." En: Danilo de Assis Clímaco y Anibal Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

Rappaport, Joanne. 2007. Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología* 43: 197-229.

Ribeiro, Darcy. 1989. "Las futuras guerras étnicas en América Latina." En: Susana Devalle, *La diversidad prohibida? Resistencia étnica y poder de Estado*. México: Colmex.

_____. 1972. *Las Américas y la Civilización: Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

_____. 1971. *Fronteras indígenas de la civilización*. México: Siglo XXI.

Rivera Cucicanqui, Silvia. 2011. *CH'IXINKAX UTXIWA. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Zea, Tarcila. 2011. *Abriendo caminos: historias de mujeres indígenas andinas y amazónicas del Perú*. Perú: Chirapac.

Ruiz, Margarito. 1999. "La asamblea nacional indígena plural por la autonomía (ANIPA)." En: Aracely Burguete (coord.), *México: Experiencias de Autonomía Indígena*. pp. 21-53. Dinamarca: (IWGIA).

Sánchez, Martha. 2005. *La doble mirada. Voces e historias de mujeres indígenas latinoamericanas.* México: Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir A.C.

Sierra, María Teresa. 2017. El pueblo me'phaa confronta el extractivismo minero. Ecología de saberes en la lucha jurídica. *e-Cadernos CES.* 28: 165-185.

_____. 2014. "Seguridad comunitaria frente a la inseguridad pública. Estado y pueblos indígenas en Guerrero". En Laura Valladares (coord.) ,*Nuevas violencias en América Latina. Los derechos indígenas frente a las políticas neoextractivistas y las políticas de seguridad*. pp. 225-257. México: UAM-Juan Pablo Editores.

Síntesis de Guerrero. 17 de abril del 2019. Emboscan y matan a comandante de la comunitaria de Ayutla de los Libres. *Síntesis de Guerrero.* https://sintesisdeguerrero.com.mx/2019/04/17/emboscan-y-matan-a-comandante-de-la-comunitaria-de-ayutla-de-los-libres/.

Suárez, Liliana y Aída Hernández (eds.). 2008. *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1998. ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius.* 3(6): 175-235.

_____. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. Nueva York: Routledge.

Tabares, Gema. 2020. "Por la libre y por el derecho a la libre determinación: El Mezón. Una experiencia de comunidad emocional en el municipio de Ayutla de los Libres." En: Laura R. Valladares y Gema Tabares (coords.), *Activismo, diversidad y género. Derechos de las mujeres, indígenas y afromexicanas en tiempos de violencias en México*. pp. 33-79. México: Juan Pablos Editor-UAM Iztapalapa.

Valladares, Laura R. 2021. La antropología comunitaria. Una nueva relación de investigación en y con los pueblos indígenas. *Alteridades*. 31(62): 13-24. https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2021v31n62/ValladaresC

_____. 2019. "De la antropología crítica al decolonialismo: miradas sobre el irredentismo étnico en México y América Latina." En: María Ana Portal (coord.), *Repensar la antropología mexicana del XXI. Viejos problemas, nuevos desafíos*. pp. 337-360. México: Juan Pablos editor-UAM Iztapalapa.

Valladares, Laura R. y Gema Tabares. 2022. "Ejerciendo autonomía: las mujeres del Gobierno Municipal Comunitario de Ayutla de los Libres." En: Orlando Aragón y Erika Bárcena (coords.). *Otro Derecho es Posible. Diálogo de Saberes y Nuevos Estudios Militantes del Derecho en América Latina*. pp. 161-185. México: UNAM.

Velázquez, Manuel. 2014. "La fundación del sistema de seguridad y justicia ciudadana." En: Marcos Matías Alonso, Rafael Aréstegui Ruiz y Aurelio

Vázquez Villanueva (comps.), *La rebelión ciudadana y la justicia comunitaria en Guerrero*. pp. 357-362. México: IWGIA-Cámara de Diputados-CESOP-Estado de Guerrero.

Walsh, Catherine. 2005. Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad. *Signos y Pensamientos*: 24(26): 39-50.

Warnholtz, Margarita. 20 de julio del 2018. El pueblo ganó en Ayutla de los Libres, Guerrero. *Animal Político*. https://www.animalpolitico.com/codices-geek/el-pueblo-gano-en-ayutla-de-los-libres-guerrero/

Pluralidad de justicias y resarcimientos: los aportes de la antropología jurídica al análisis de las desapariciones en México[1]

R. Aída Hernández Castillo[2]

Introducción

En México estamos enfrentando una de las peores crisis de derechos humanos en la historia contemporánea del país, la cual ha tenido continuidad con la actual administración del gobierno de "centro izquierda" de Andrés Manuel López Obrador (2018-2023). En el que en los últimos quince años la estrategia de militarización y criminalización del mercado de drogas mediante la llamada "guerra contra el narco" (2006-2021) ha dejado un saldo de 450 mil personas muertas, 110 930 desaparecidas, 52 mil cuerpos sin identificar bajo custodia del Estado, 4806 fosas clandestinas y miles de desplazados internos. Esta numeralia del terror es la que reporta la Comisión Nacional de Búsqueda (CNB) y el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (INEGI), y a pesar de que da cuenta de los impactos terribles de la violencia, sigue siendo considerada un sub-registro, pues no considera, por ejemplo, a los más de 70 mil migrantes en tránsito desaparecidos, que reportan las Caravanas de Madres Centroamericanas (Gómez 2022). Quienes desde la antropología jurídica hemos apostado por el activismo legal a partir de la investigación colaborativa, es decir, por uso de la investigación antropológica para la coproducción de conocimientos que pueden ser usados en apoyo a las luchas de los actores sociales con quienes trabajamos, nos enfrentamos a contextos de impunidad en donde la justicia del Estado está totalmente desprestigiada, lo cual nos lleva a enfrentar nuevos retos en el uso "emancipatorio del derecho." (De Sousa 2012).

---

1 Una versión anterior de este capítulo fue publicada en francés en la revista *Condition humaine/Conditions politiques (3)* en el dossier Paysages politiques de la disparition. https://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=574

2 Profesora-investigadora Titular C del Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, CDMX.

A lo largo de los últimos 25 años mi apuesta académica había estado centrada en una antropología jurídica feminista que partía de metodologías colaborativas vinculadas al activismo legal. A la vez que mantenía una reflexión crítica permanente en torno al derecho y los derechos, fui parte de iniciativas que apoyaban las luchas por la justicia de los pueblos y organizaciones indígenas, apropiándose y resignificando las legislaciones nacionales e internacionales. Desde esta perspectiva crítica participé en la elaboración de peritajes antropológicos que han apoyado la defensa de mujeres indígenas en procesos legales nacionales e internacionales (Hernández 2016). Pero el "uso emancipatorio" del derecho enfrenta nuevos retos en contextos en donde hacer activismo o investigación, implica jugarse la vida con las actoras sociales con quienes trabajamos. El problema en ciertas regiones de México no es solo la impunidad e ineficacia del sistema de seguridad y justicia, sino el hecho de que la violencia emane de las mismas instituciones que deberían protegernos (Melenotte 2020).

La desaparición de personas, la mutilación de los cuerpos y su ocultamiento en fosas clandestinas, se han convertido en parte de una "pedagogía del terror" que utiliza los cuerpos como símbolos para marcar territorios, mantener el terror y controlar a la población (Segato 2013). Este contexto nos ha llevado a repensar nuestras estrategias de investigación desde grupos interdisciplinarios que priorizan el autocuidado y que construyen sus problemas de investigación en diálogo con las actoras sociales con quienes trabajamos.

En este capítulo, me interesa compartir algunas reflexiones teóricas y metodológicas que surgen de mi experiencia acompañando la lucha legal y política de distintos colectivos que en contextos de violencias extremas han encontrado en la organización colectiva una apuesta para reconstruir el tejido social de sus comunidades y confrontar las perspectivas hegemónicas en torno a la justicia y el resarcimiento. Me interesa abordar los aprendizajes metodológicos que he tenido a partir de diálogos de saberes con mujeres que luchan en contra de las violencias extremas y con colectivos de familiares de personas desaparecidas, reivindicando la riqueza epistémica que implica hacer investigación desde metodologías colaborativas que ponen en el centro las necesidades concretas de los y las actoras sociales con quienes trabajamos.

La justicia estatal y las reparaciones que no reparan

El 27 de junio de 2019, la entonces secretaria de gobernación mexicana, Olga Sánchez Cordero y el gobernador del estado de Coahuila, Miguel Riquelme, ofrecieron una disculpa pública en cumplimiento de una recomendación de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), por la llamada "masacre de Allende", acaecida el 18 de marzo del 2011 en el municipio de Allende, Coahuila.

En este evento de desaparición masiva, en el que desaparecieron 42 personas según cifras oficiales y unas 300, según los pobladores locales, el grupo delictivo de los Zetas ocupó el pueblo, allanó casas y se llevó a muchos de sus habitantes en un contexto de total impunidad. El reconocimiento público de la responsabilidad estatal, al haber permitido este evento oprobioso, no respondió a las expectativas de resarcimiento de las familias articuladas en la organización Fuerzas Unidas por Nuestros Desaparecidos (FUNDEC), que al respecto declararon:

> Si bien una disculpa es un signo de reconocimiento de la responsabilidad por estos crímenes atroces que hemos padecido por más de una década, éste no puede ser un acto aislado, ni inicial, debe integrar investigaciones claras, exhaustivas, independientes que permitan conocer la verdad, fincar responsabilidad de altos funcionarios que permitieron esta masacre[3] (Cedillo 2019).

Esta crítica de las familias de los desaparecidos a la limitada "medida de reparación", pone el *dedo en la llaga* sobre la importancia de entender el resarcimiento en un sentido más integral y sobre todo, poniendo en el centro el esclarecimiento de la verdad, que en el caso de la desaparición forzada implica necesariamente la aparición de las personas, y la búsqueda de la justicia, desde las concepciones y demandas específicas de las víctimas. Explorar los distintos sentidos de justicia y resarcimiento, que muchas veces se construyen desde perspectivas epistemológicas y ontológicas distintas a las reivindicadas en los marcos legales nacionales, resulta fundamental en cualquier estrategia de justicia reparadora que se quiera impulsar en México.

La construcción de todo un aparato burocrático que incluye la comisiones estatales y nacionales de atención a víctimas, fiscalías especializadas en desaparición forzada y por particulares, comisiones estatales y nacionales de búsqueda, no solo no ha implicado un mayor acceso a la justicia para los familiares de personas desaparecidas o asesinadas, sino que se ha creado un complejo entramado burocrático que muchas veces revictimiza a quienes buscan apoyo (Hernández 2021a). Se trata también de espacios que producen discursos y prácticas homogeneizantes en torno a la justicia y el resarcimiento. La diversidad étnico-cultural del país no es reconocida en la formulación de las políticas públicas ni en las estrategias estatales en torno a la desaparición de personas, el feminicidio o las masacres.

Entre las múltiples historias silenciadas en los discursos estatales está la de los indígenas desaparecidos, secuestrados, asesinados, cuyas osamentas están apareciendo en las fosas clandestinas que encuentran los colectivos de búsqueda

3 Familiares rechazan participar en ceremonia de disculpa pública por la masacre de Allende (Cedillo 2019). *Proceso*: https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2019/6/27/familias-rechazan-participar-en-ceremonia-de-disculpa-publica-por-la-masacre-de-allende-227089.html

ciudadana en todo el país. Los y las indígenas desaparecidas están ausentes no solo de sus casas y sus comunidades, sino también de las estadísticas oficiales sobre desaparición forzada y por particulares. Una política de resarcimiento que no considere otras formas de ser y estar en el mundo, de vivir la desaparición y el duelo, está destinada al fracaso un país caracterizado por su diversidad cultural.

Alianzas y coproducción de conocimientos en contextos de violencias extremas y desaparición forzada

En la última década mi investigación activista en torno a las violencias en México ha enfrentado nuevos retos al complejizarse las manifestaciones de esta en contextos marcados por las complicidades entre el crimen organizado y los representantes del Estado. Si bien a lo largo de mi carrera académica me había enfrentado a distintos contextos de violencia, considero que las vulnerabilidades de quienes hacemos investigación activista se han profundizado ante la diversidad de actores armados que ejercen violencias con impunidad y la sofisticación de las formas de producir sufrimiento social. Estos nuevos retos nos han obligado a buscar estrategias colectivas de investigación desde equipos interdisciplinarios que trabajan de manera colaborativa con organizaciones de la sociedad civil.

Las reflexiones que aquí comparto surgen de tres experiencias de investigación-activista como integrante del equipo de antropología jurídica del CIESAS, como integrante y, posteriormente, asesora del Grupo de Investigación en Antropología Social y Forense (GIASF):

1) Una sería mi trabajo acompañando los procesos de mujeres indígenas víctimas de violencia militar y paramilitar en Chiapas y Guerrero. La elaboración de peritajes antropológicos para la Corte Interamericana de Derechos Humanos y para órganos de justicia nacional, me han permitido acercarme a las formas específicas de entender el agravio y la justicia desde conceptos de persona que desestabilizan las perspectivas del derecho liberal. La elaboración de los peritajes a través de metodologías dialógicas y la coproducción de conocimiento desde un feminismo que se pretende descolonial, me han llevado a confrontar, aunque sea mínimamente las jerarquías epistémicas que tienden a reificar el sistema judicial. Asimismo, entender como parte del agravio mismo el contexto de violencias estructurales e impunidad que posibilitó el uso de la violencia sexual como forma de tortura, fue un aprendizaje fundamental de estas experiencias, que abordaré más adelante (Hernández 2016 y 2017).[4]

4 Mi incursión en los peritajes antropológicos la hice con Héctor Ortiz Elizondo, quien ha sido mi coautor en varios informes periciales y textos académicos y mi amigo entrañable por más de 30 años.

2) La segunda experiencia de la que abrevan estas reflexiones ha sido la investigación con familiares de personas desaparecidas de Sinaloa, que buscan con picos y palas a sus familiares. Este trabajo me ha acercado a la *pedagogía del terror* en su forma más cruda, al acompañar procesos de exhumación de sus hijos, hijas, esposos o padres. Si bien nuestro trabajo de investigación colaborativa con estos colectivos podría ubicarse dentro de lo que algunos autores han denominado el "giro forense"[5] en la antropología, el contexto en el que se vienen realizando estas exhumaciones difiere sustancialmente de lo descrito por la creciente literatura en torno a lo que Francisco Ferrándiz ha denominado "etnografías a pie de fosa" (Ferrándiz 2014, Sanford 2003, Rojas-Pérez 2017).

   No se trata de un contexto de justicia transicional en el que las exhumaciones puedan ser utilizadas para procesos jurídicos de graves violaciones a los derechos humanos, como nos describen Victoria Sanford (2003) para el caso guatemalteco, Juan Pablo Aranguren en Colombia (2016) o Isaias Rojas-Pérez para el caso peruano (2017); en el caso del Colectivo de Las Rastreadoras de El Fuerte, se trata de exhumaciones hechas por las mismas madres, que no buscan encontrar a los culpables o judicializar los casos, como ellas mismas lo señalan, su objetivo es "encontrar a sus tesoros y darles una sepultura digna". Esto lo hacen no en el marco de una escenografía científica forense ni con una amplia cobertura mediática, como nos describen desde una etnografía densa los trabajos antes citados, sino en el marco de contextos de violencia en donde los perpetradores siguen actuando con libertad y muchas veces continúan ocupando puestos de servidores públicos en los cuerpos de seguridad locales. En estos contextos hacer investigación colaborativa es poner el cuerpo en el centro de la violencia (Hernández 2019a, Hernández y Robledo 2020).

Este apartado es parte de un artículo más amplió centrado en mi trabajo de investigación colaborativa con Las Rastreadoras de El Fuerte en el Norte de Sinaloa y fue publicado previamente en español (Hernández 2019a).

En el contexto político de México, me tocó distanciarme de un feminismo liberal que ha centrado mucho de su lucha en el reconocimiento de derechos ciudadanos individuales de las mujeres, sin reconocer la heterogeneidad de experiencias que marcan las vidas de las mujeres en México, ni cómo las jerarquías étnico-raciales y de clase configuran de manera diferencial las experiencias de exclusión de género y las formas en las que nos organizamos e imaginamos la justicia. Documentar que para muchas mujeres en México el reconocimiento de sus derechos colectivos como pueblos es un requisito indispensable para su ejercicio pleno de los derechos de

5 El término en inglés que se ha popularizado es el de *forensic turn,* ver Ferrándiz 2014, Anstett y Dreyfus 2015).

género, ha implicado confrontar las perspectivas anti-autonomistas y etnocéntricas de algunos feminismos. Esta trayectoria académica y política me llevó a acercarme al tema de la desaparición forzada con una vigilancia epistemológica en torno a las perspectivas generalizadoras sobre la justicia, los agravios y las construcciones victimizadoras y descalificadoras de las actoras sociales. El camino recorrido en el análisis del pluralismo jurídico me enseñó a reconocer la existencia de diversos conceptos de persona que deben de ser explorados para entender las formas en que se vive el agravio y se entiende la justicia.

Estas eran algunas de las preocupaciones que motivaban mi investigación cuando empecé a acompañar los procesos de organizaciones de familiares de desaparecidos, integrados mayoritariamente por mujeres y me enfrenté a los límites del activismo legal en contextos organizativos en donde la mayoría de las mujeres no creen ya en las instituciones del Estado, ni en la lucha jurídica como principal camino para denunciar la impunidad y lograr el resarcimiento de los agravios.

Al igual que pasó con las Madres de Plaza de Mayo en Argentina o con el Grupo de Apoyo Mutuo en Guatemala, han sido mayoritariamente las madres las que se han movilizado en la búsqueda de sus hijos, politizando sus identidades maternas para convertir a todos los desaparecidos y desaparecidas, en sus hijos e hijas. Las camisetas rotuladas usadas en las marchas o en las jornadas de búsqueda han cambiado de "Te buscaré hasta encontrarte" por "Los buscaremos hasta encontrarlos". Su identidad como "madres" ha sido movilizada políticamente para obtener la solidaridad de la sociedad civil, el apoyo logístico de las instituciones locales y lo que consideran una "relativa protección" ante los grupos del crimen organizado que controlan la zona.

Esta postura asume la existencia de algún tipo de reserva ético-moral en los perpetradores de la violencia, que respetaran la figura de "la madre". Bajo esta lógica, una de Las Buscadoras de El Fuerte compartía la historia de una vez en la que un hombre fuertemente armado, con el rostro cubierto, le impidió la entrada a un terreno donde se asumía que existían fosas clandestinas. Ella lo increpó diciéndole: "Muchacho, muévete y déjame pasar, que un día tu madre te estará buscando como yo, y querrás que te encuentre". El joven le respondió llamándola por su nombre y diciéndole: "Mis respetos, doña, pase a buscarlo".[6] En el caso concreto de Las Buscadoras, una de sus compañeras de la organización de familiares de Culiacán de Sandra Luz Hernández, la madre de Édgar García, fue asesinada el 11 de mayo de 2014 cuando realizaba las investigaciones para encontrar a su hijo. Su asesino confesó, entregó el arma con la que la mató y la ropa ensangrentada que usó. Un año después

6 Marisela Escobedo Ortiz fue una activista de derechos humanos que encabezó el movimiento contra el feminicidio en el norteño estado de Chihuahua, fue asesinada el 16 de diciembre del 2010 en un plantón frente al Palacio de Gobierno mientras protestaba por la liberación del asesino de su hija Ruby Marisol Frayre Escobedo.

el juez Sergio Valdez Meza lo liberó por falta de pruebas.[7] Esta violencia patriarcal se ejerce sobre cuerpos construidos como desechables por un sistema neocolonial, clasista y racializado que posibilita estas formas extremas de violencia. Es decir, el racismo deshumaniza y vuelve ininteligible el valor de los cuerpos ubicados en territorios racializados (Cacho 2021, Hernández 2019c).

Paralelamente, las masculinidades violentas promovidas por el sistema capitalista y patriarcal han encontrado un nicho de mercado en el crimen organizado en donde su capacidad de violencia está bien cotizada. Este *capitalismo gore*, como ha sido definido por la crítica feminista Sayak Valencia (2010), ha profundizado las exclusiones de la sociedad mexicana dejando a un amplio sector de los hombres pobres y racializados sin posibilidades de cumplir el papel de "proveedores" que les asigna el sistema patriarcal. Frente a una cultura capitalista de consumo que a la vez que deshumaniza, promueve valores que decretan que para "ser alguien" en el mundo tienes que poder comprar un carro, un Iphone o un Ipad, estos jóvenes han encontrado en su capacidad de violencia una mercancía cuya venta les da poder y control sobre cuerpos y territorios.

La desaparición de jóvenes pobres y racializados o su asesinato como parte de las violencias del crimen organizado, deja secuelas que marcan la vida de sus madres, sus esposas, sus hermanas (Smith 2016). No se trata solo de "hombres matándose entre ellos", sino de una violencia patriarcal que afecta a familias y comunidades enteras, sobre todo en regiones pobres y racializadas. Ante esta compleja realidad, han sido las mujeres organizadas en colectivos de familiares desaparecidos, quienes nos han dado algunas pistas de cómo promover estrategias de reconstrucción del tejido social y cómo repensar la justicia desde otros marcos y epistemologías que no siempre pasan por la justicia del Estado.

Reflexiones finales

En el contexto actual de crisis de derechos humanos, resulta urgente articular nuestra producción investigativa a las luchas de los familiares de desaparecidos y de víctimas de violencias extremas. La antropología jurídica tendría mucho

7 Retomo el concepto de interseccionalidad desarrollado por Kimberlé Crenshaw (1991) para dar cuenta del carácter imbricado de las relaciones de poder de raza, clase y género que marca la vida de las mujeres pobres y racializadas. Sin embargo, por el contexto específico en que surge la propuesta, no se exploraba la dimensión epistemológica, ni las construcciones de sentido en torno a la persona, la justicia y el resarcimiento de las mujeres cuyas vidas eran marcadas por esas intersecciones de violencias. El concepto de interseccionalidad permite dar cuenta de la manera imbricada en que funcionan los sistemas de opresión, pero resulta limitado para entender, desde contextos indígenas, otras formas de ser y estar en el mundo, que parten de sentidos de persona que van más allá del cuerpo físico.

que aportar al activismo legal, pero el reto es apoyar la búsqueda de verdad y justicia desde perspectivas más creativas que pongan las experiencias, demandas y conocimientos de las víctimas en el centro.

Es importante reivindicar frente a una academia positivista, una investigación colaborativa, en la que el problema de investigación, las rutas metodológicas y los productos finales, sean el resultado de diálogos de saberes y negociaciones con los colectivos con quienes trabajamos. El largo camino recorrido por la antropología jurídica mexicana en el reconocimiento de otras epistemologías y en el análisis de contextos de pluralismo, tiene mucho que aportar a la búsqueda de formas más creativas de entender las justicias y buscar la sanación de comunidades lastimadas por la violencia.

Estar dispuestas a desestabilizar nuestras certezas epistémicas y a escuchar otras formas de concebir los agravios y los resarcimientos, será una condición necesaria para articular alianzas en la búsqueda de nuevas estrategias para sanar a nuestras comunidades.

Referencias bibliográficas

Álvarez, Sonia E. 1990. *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movement in Transition Politics*. Princeton Nueva Jersey: Princeton University Press.

Anstett, Élisabeth y Dreyfus, Jean-Marc. 2016. *Human remains and mass violence. Methodological approaches*. Manchester: Manchester University Press.

Antillón Najlis, Ximena (coord.).s.f. *Yo solo quería que amaneciera. Impactos psicosociales del Caso Ayotzinapa*. México: Fundar, Centro de Análisis e Investigación A.C. https://fundar.org.mx/publicaciones/impactos-psicosociales-de-casoayotzinapa/.

Aranguren Romero, Juan Pablo. 2016. *Cuerpos al límite: tortura, subjetividad y memoria en Colombia (1977-1982)*. Bogotá: UNIANDES-Facultad de Ciencias Sociales-Departamento de Psicología.

Cacho, Lisa Marie. 2021. *Social death: racialized rightlessness and the criminalization of the unprotected*. New York: New York University Press.

Castillejo Cuéllar, Alejandro. 2009. *Los archivos del dolor: ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: UNIANDES-Facultad de Ciencias Sociales-CESO.

Cedillo, Juan Alberto. 27 de junio del 2019. Familiares rechazan participar en ceremonia de disculpa pública por la masacre de Allende. *Proceso*. https://www.proceso.com.mx/nacional/estados/2019/6/27/familias-rechazan-participar-en-ceremonia-de-disculpa-publica-por-la-masacre-de-allende-227089.html.

Crenshaw, Kimberlé W. 1991. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review.* 43(6): 1241-1299.

De Sousa Santos, Boaventura. 2012. "¿Puede el derecho ser emancipatorio?. En: Boaventura de Sousa Santos, *Derecho y emancipación*. pp. 63–146. Quito: Corte Constitucional para el Período de Transición-CEDEC.

Dreyfus, Jean-Marc y Anstett, Élisabeth. 2015. *Human remains and mass violence: methodological approaches*. Manchester: Manchester University Press.

Ferrándiz, Francisco. 2014. *El pasado bajo tierra: exhumaciones contemporáneas de la Guerra Civil*. Barcelona: Anthropos.

Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2021a. Las violencias burocráticas y la triple desaparición de personas en Morelos: los casos de las fosas clandestinas estatales ante la ONU. *Rompeviento*. https://www.rompeviento.tv/las-violencias-burocraticas-y-la-triple-desaparicion-de-personas-en-morelos-los-casos-de-las-fosas-clandestinas-estatales-ante-la-onu/.

_____. 2021b. El informe de la CNB 2020 y los retos del dispositivo desaparecedor. *Rompeviento*. https://www.rompeviento.tv/el-informe-de-la-cnb-2020-y-los-retos-del-dispositivo-desaparecedor/

_____. 2021c. Desaparición Forzada y el Genocidio de los Pobres. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2021/06/16/opinion/016a2pol.

_____. 09 de agosto del 2020. Desenterrar la verdad: Fosas de Tetelcingo y Jojulta. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2020/08/09/opinion/015a1pol.

_____. 2019a. La antropología jurídica feminista y sus aportes al trabajo forense con familiares de desaparecidos alianzas y colaboraciones con Las Rastreadoras de El Fuerte. *Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*. 3(2): 94-119.

_____. 2019b. Las múltiples ausencias de los indígenas desaparecidos en México. *A dónde van los desaparecidos* [Blog]. https://adondevanlosdesaparecidos.org/2019/04/25/las-multiples-ausencias-de-los-indigenas-desaparecidos-en-mexico/. (17/08/2024).

_____. 2019c. Racialized Geographies and the "War on Drugs": Gender Violence, Militarization, and Criminalization of Indigenous Peoples. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. 24(3): 635-652.

_____. 2017. Activisme et anthropologie juridique féministe au Mexique. *Revue Recherches féministes*. 30(1): 81-100.

_____. 2016. *Multiple injustices: indigenous women, law, and political struggle in Latin America*. Tucson: The University of Arizona Press.

_____. 2008. *Etnografías e Historias de Resistencias: mujeres indígenas, procesos organiativos y nuevas identidades políticas*. México: CIESAS.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, Sandoval Clara, Gerado Sandra, Rodríguez Allang y Velázquez Lorena. 2020. *Entre el dolor y la búsqueda de justicia, verdad y reparación Peritaje sobre agravios y resarcimiento*

a las víctimas de la masacre de Cadereyt. Ciudad de México: FJDD-GIASF-CIESAS.

Hernández Castillo, Rosalva Aída y Robledo, Carolina. 2020. *Nadie Detiene el Amor. Historias de Vida de Familiares de Personas Desaparecidas en el Norte de Sinaloa*. Ciudad de México: IIJ-Colectiva Editorial Hermanas en la Sombra-GIASF-Desaparecidos del El Fuerte y Zona Norte A.C.-Fundar-Documenta.

Kabeer, Naila. 1998. *Realidades trastocadas. Las Jerarquías de género en el pensamiento de desarrollo*. Mexico: Paidos-PUEG-UNAM.

Loperena, Cristopher, Mora, Mariana y Hernández Castillo, R. Aída. 2020. Cultural Expertise? Anthropologist as Witness in Defense of Indigenous and Afro-Descendant Rights. *American Anthropologist*. 122(3): 588-594.

Melenotte, Sabrina (ed.). 2022. Paysages politiques de la disparition. *Condition humaine/Conditions politiques*. 3. https://revues.mshparisnord.fr/chcp/index.php?id=574

_____. 2020. Un mundo fantasmal: Paisajes de la muerte y huellas de la violencia en México. En: María Victoria Uribe y Rodrigo Parrini (eds.), *La violencia y su sombra. Aproximaciones desde Colombia y México*. pp.267-305. México: Editorial Universidad del Rosario-UAM.

_____. s.f. *Mexique: Une Terre de Disparu.E.S*. París: Fondation Maison des sciences de l'homme-IRD-URMIS-ANR.

Molyneux, Maxine. 1985. Mobilization without emancipation? Women's interests, the state and the revolution in Nicaragua. *Women's Studies*. 11(2): 227-254.

Muehlmann, Shaylih. 2017. "Hasta la Madre!" Mexican mothers against the war on drugs. *The Social History of Alcohol and Drugs*. 31: 85-106.

Navarro, Marysa. 1989. The personal is political: Las madres de Plaza de Mayo. En Susan Eckstein (ed.), *Power and popular protest: Latin American social movements*. pp. 241-258. Berkeley: University of California Press.

Robledo Silvestre, Carolina, López López, Érika, Querales Mendoza May ek y Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2018. Peritaje: *Caso Alvarado Espinoza vs. México. Expediente número: CDH-14-2016/011*. México: GIAFS-Colmex-Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Robledo Silvestre, Carolina y Hernández Castillo, Rosalva Aída. 2019. Diálogos entre la antropología social y las ciencias forenses. *Abya-yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*. 3(2): 7-23.

Rojas-Perez, Isaias. 2017. *Mourning remains: state atrocity, exhumations, and governing the disappeared in Peru's postwar Andes*. California: Stanford University Press.

Sanford, Victoria. 2003. *Buried Secrets: Truth and Human Rights in Guatemala*. New York: Palgrave Macmillan.

Segato, Rita Laura. 2013. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Editorial Tinta y Limón.

Smith, Christen A. 2016. *Afro-Paradise: Blackness, Violence, and Performance in Brazil*. Chicago: University of Illinois Press.

Trejo, Marcia, Hernández Castillo, R. Aída, Castro, Valentina y Hernández del Águila, Marisol. 2023. *Sanadoras de Memorias. Testimonios Fotográfico-Poéticos de Violencias y Resistencias*. Oaxaca: Colectiva Hermanas en la Sombra-Regresando a Casa Morelos-Universidad de Cardiff-IWGIA.

Valencia, Sayak. 2019. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.

Etnoperitaje y etnopedagogías: la insurrección de saberes y el ocaso de la etnografía

Yuri Escalante Betancourt[1]

In memoriam de Ana Hilda Ramírez

Introducción

Este ensayo aborda las nuevas metodologías y epistemologías que experimenta el peritaje antropológico al acompañar procesos de defensa de derechos colectivos e individuales de las naciones originarias de México. Hace un balance retrospectivo y reflexivo sobre cómo la labor pericial ha sido capturada e inculturada por pedagogías y enseñanzas que se generan en el seno de las actividades de campo donde se desarrolla la investigación como serían los banquetes, las asambleas, los caminamientos, las prisiones y las revelaciones, pero que suelen ser encubiertas y silenciadas por la ciencia normal. Al involucrase en las disputas legales y movimientos de resistencia, la antropología se ve marcada por la insurrección de saberes de los sujetos sujetados.

De la etnografía a la etnopedagogía

Una ruptura inevitable ocurre entre la etnografía clásica y los recursos metodológicos que utiliza el perito antropólogo, sobre todo cuando elabora dictámenes que atañen a los derechos colectivos de los pueblos. No sólo hay un quiebre en las técnicas de investigación, sino en el ser y el quehacer antropológico. Modifica de fondo su práctica sapiencial, corporal y ética. Incluso su certeza ontológica como investigador se desplaza inevitablemente hacia la de un actor inserto en el campo jurídico.

---

1 Red Latinoamericana de Antropología Jurídica y Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho.

Un extrañamiento instantáneo nace cuando toma protesta como perito e incursiona en los laberintos del campo jurídico, muy ajeno a su experiencia en el campo sociocultural. En principio, los plazos reducidos de entrega impelen a una investigación de emergencia donde la estancia prolongada en comunidad o las entrevistas a profundidad son impracticables. Por otro lado, los contenidos de la investigación ya vienen predeterminados por la causa legal y el formulario de preguntas que regularmente elaboran los jueces o las partes, con lo cual, el antropólogo ya no controla la totalidad del diseño y contenido del dictamen.

Por si no fuera poco, la vieja práctica de buscar informantes y seleccionarlos como un *casting* a nuestra conveniencia, se invierte y ahora una institución o un actor político nos convoca para que elaboremos sus informes y los representemos. Como irónicamente afirma Claude Lévi-Strauss (2014), antes contratábamos nativos, ahora ellos nos contratan, antes los observábamos y participábamos en sus actividades, ahora ellos nos vigilan y se involucran en la producción del saber y los planteamientos del dictamen pericial.

En esta especie de estudio colegiado, no sin razón se ha planteado que han lugar investigaciones participativas, colaborativas, coproducidas (Hernández 2017) y hasta coteorizadas (Aragón 2022). Pero no se trata tan solo de una conjunción o construcción de saberes compartidos. Hay algo más, de índole cualitativo, performativo, que trastoca el conocimiento antropológico. En el proceso de producción pericial, los actores sociales y políticos reorientan, recodifican y reconfiguran la investigación con otros métodos, otras pedagogías y otras epistemologías, capturando e inculturando los modos de hacer antropología. Hay una insurrección de saberes expresa y manifiesta cuando se procede a hacer un trabajo bajo el acompañamiento de los sujetos y saberes sujetados (Foucault 1996).

Esta intuición o revelación de enseñanzas que calan más allá de la observación objetivante para manifestarse en lo corporal y experiencial de las pedagogías comunitarias, la viví con Ana Hilda Ramírez y la tribu cucapá del Golfo de California, a donde acudimos para atender la solicitud de un peritaje cuyo propósito era comprender la pesca artesanal de curvina, bajo veda por la autoridad ambiental.

Estábamos ahí para reafirmar el apoyo legal e iniciar el trabajo de campo *in situ*. La recepción no pudo ser más simbólica: la cooperativa de mujeres pesqueras había desembarcado con una artesa del pez prohibido y se dispusieron a cocinarlo para hacernos un convite (vaya aleccionamiento). La reunión fue una bacanal, literalmente, de alegría e hilaridad por estar degustando, contra toda adversidad, el pescado vedado. Catarsis para sellar el acuerdo de trabajo, pero sobre todo de comunión con una tribu despreciada y desplazada.

Desde el punto de vista de los anfitriones, considero que este banquete fue una prueba de confianza. Un reto para evaluar nuestras intenciones y con-firmar, no solo en papel, la complicidad por consumir la carne prohibida. Sería una especie de *rapport* invertido, donde el nativo dispone del ritual de la comida y de sus prácticas divergentes de la norma, para evaluar la calidad y afinidad del visitante. Sin duda una comunión como la del vino y el pan que, al realizarse, reitera la discordia con la ley del fariseo.

Clifford Geertz (1987) cuenta un suceso muy similar que le permitió su aceptación en la Isla de Bali. Estaba en una aldea al momento de incursionar el ejército javanés cuya pretensión era desmantelar la celebración de una pelea de gallos. Para engañar a la autoridad, los lugareños fingen estar preparando una comida de recepción al antropólogo, complicidad que le permite ser aceptado y comenzar su investigación. Pero a la postre, el norteamericano se concentra en la descripción densa de la cultura, invisibilizando el colonialismo que mina la cultura local.

En nuestro caso, el convite fue la estrategia de la gente cucapá para pactar un compromiso de no abandonar su lucha, de acompañarlos ante las instancias gubernamentales y de exponer sus justificaciones, alegatos y arrebatos. Lo anterior expresado no en discurso legal, sino con la carga afectiva y vivencial propiciada por la bacanal celebrada en la playa, en el espacio de la disputa por su derecho a la sobrevivencia basada en la pesca de la curvina. Sobre todo, para posicionarse y deslindarse de otras cooperativas que aceptan apoyos y prebendas claudicando del oficio ribereño.

En términos epistemológicos, el convite significó un espacio de enseñanzas y aprendizaje, de comunicación verbal y no verbal, corpo-oral, donde consumir alimentos y reír de la disidencia, son en sí mismas manifestaciones metalingüísticas de la resistencia (Butler 2020), ya que potencializan entender las intenciones, argumentaciones y motivaciones de las pescadoras cucapá. La comida se convirtió entonces en una exposición de motivos y emotivos, una manera ritualizada de transmitir sus saberes y sentires en el conflicto con la legalidad.

No se trata, por cierto, de un banquete platónico, de filósofos aristócratas exponiendo su sabiduría retórica, en la cual resulta triunfante la mente más sobria y racional. Sería más bien la fiesta dionisiaca de las bacantes, exaltadas por el rompiendo del encierro, comulgando con la naturaleza y rebelándose de la *polis* y sus normas opresivas, para ir ahora al mar y celebrar el anhelado sacrificio carnal, grupal. Un desafío al dogma autoritario para reivindicar su ser/hacer pescador. Insurrección de saberes, carnaval proscrito donde las doxas estatales y etnográficas se invierten y revierten.

Considero que esta especie de etnorapport o etnoabducción, es algo cotidiano en cualquier investigación antropológica. Sin embargo, los registrados como eventos anecdóticos, como ritos de paso necesarios para poder acceder a su objeto de conocimiento, invisibilizando y silenciando los elementos formativos, performativos y normativos de la interacción ritual. Aquí, en cambio, los expongo como espacios que reivindican el re-conocimiento mutuo e intercambio de saberes.

La experiencia más contundente de la insurrección de saberes y la negociación de metodologías para elaborar un etnoperitaje, la experimenté en 2016 durante la investigación coordinada por Teresa Sierra para el peritaje solicitado por los mepha de Juba Wajin, Guerrero. El estudio acompañó el amparo que promovió la comunidad contra la concesión minera autorizada por la Secretaría de Energía.

En el desayuno de bienvenida, ofrecido por los representantes comunitarios, planteamos una estrategia de trabajo con recorridos por sitios estratégicos, como la montaña sagrada Tepilzáhuac y entrevistas con los especialistas religiosos y autoridades locales, sin embargo, la propuesta fue modificada sustancialmente. No aceptaron acudir al cerro sagrado, pues consideraron más importante conocer la cueva del dueño del monte donde la gente está obligada a depositar los huesos y restos de los animales de caza. Tampoco coincidieron en visitar los domicilios de los vivos, en cambio, estratégicamente nos llevaron al panteón, considerado un monumento, porque ahí están enterrados los héroes que murieron en la lucha agraria. De igual manera, no consideraron oportunas las entrevistas individuales ni de talleres con grupos focales. En su lugar convocaron una asamblea donde el proceso de diálogo fuera transparente y todos lo que quisieran pudieran participar. En otras palabras, durante la celebración de la comida, se negociaron y determinaron las condiciones de la investigación bajo sus principios metodológicos y reglas de control.

Dado que las asambleas, los recorridos y las prescripciones sagradas son en sí mismas formas de compartir saberes y experiencias, estas las abordaremos de manera separada en los siguientes apartados. Queda la lección, primero, que el ofrecimiento de viandas constituye un ritual de re-conocimiento entre las partes y de confirmación de alianzas. En segundo lugar, representan formas de transmitir conocimiento y enseñanzas comunitarias, determinadas en sus espacios y en sus tiempos, en sus modos y en sus significados, donde lo racional se complementa con lo corporal y lo experiencial con lo espiritual. Pero en tercero y especial lugar, se anteponen las instancias donde se norma, condiciona y controla la incursión al territorio. Para los mepha, confrontada en ese momento con una minera y la autoridad que la promueve, era prioritario dejarlo claro, pues desde un principio se advirtió de la vigencia de un estatuto comunal que las personas, las instituciones y sobre todo las empresas, deben respetar. Así, y como preámbulo a lo que sigue, estos saberes compartidos no podemos desvincularlos de los valores y normas

comunitarios, del ejercicio de la autonomía y de la autodeterminación, y no solo como conocimiento abstracto o académico.

No todo es color de rosa en la relación perito y pueblos. Expongo un ejemplo con el núcleo agrario de Atlapulco, en el centro de México, para considerar el otro lado de la moneda. En la Cabaña El Tepehuaje, donde también se preparan pescados al visitante, expuse un plan de trabajo para iniciar el peritaje etnohistórico de un litigio que requería búsqueda documental en el Archivo General de la Nación. Los comuneros escucharon una parte de mi propuesta. Digo solo una parte, porque comenzaron a disentir sobre la forma en que pretendía ofrecer la prueba. Consideraban que la entrega de documentales no era necesaria, pues ellos ya sabían todo lo que yo quería encontrar. Para mala suerte, el abogado no se presentó y fue inútil explicar la importancia de una pericial con sustento histórico y documental. En conclusión, el diálogo de saberes fracasó y gracias por participar.

Pese a lo anterior, queda la evidencia de que los convites constituyen encuentros de sabidurías y pedagogías no limitadas a métodos positivistas ni cientificistas, donde el acceso al territorio, la relación con los participantes y las maneras propias de interactuar establecen la pauta. Pero particularmente, son muestras de la capacidad de rectoría y control asumida por los actores sociales sobre los procesos de investigación pericial. Sea como fuere, se ponen en escena conocimientos y procedimientos que cuidan los intereses de los pueblos.

De los monólogos a los coloquios

Desde hace medio siglo, con la pedagogía del oprimido y la educación popular, hasta el presente, con la perspectiva decolonial y las epistemologías del sur, se ha encumbrado a la asamblea como un espacio de creación y transmisión de conocimiento colectivo. No es necesario abundar en esta certeza manifiesta. Incluso, como pudimos mostrar, un banquete se torna en escenario o arena de alianzas y performances, de posicionamientos y conocimientos locales. Falta despejar con más detalle, en todo caso, qué tipo de conocimiento es aquel producido en los espacios asamblearios. Desde el pensamiento nativo y los movimientos étnicos, se afirma como un conocimiento para la lucha y la liberación, pues así como el conocimiento científico legitimado por los estados nacionales ha servido para dominar y colonizar, los saberes comunitarios y populares son parte de la resistencia y de la emancipación (Leyva 2015, Tuhiwai 2012).

De este modo, el conocimiento colectivo, popular o local se traduce esencialmente como un conocimiento político y para la acción emancipatoria, donde cuenta tanto lo racional como lo emocional, lo oral como lo corporal. En Juba Wajin, Guerrero, la reunión general convocada para elaborar en el peritaje contra las

concesiones mineras, lo que estaba en juego era el territorio y la sustentabilidad de la comunidad mepha, así que la asamblea para atendernos no podía ser ajena a esa carga movilizadora de resistencia a un proyecto amenazador.

¿Por qué quieren meterse a nuestra casa sin permiso? Fue la frase comentada en público de manera insistente. Pues esta casa tiene dueño y tiene reglas. Justo por eso, el tiempo invertido en la junta se dirigió a explicar cómo se aprovecha y disfruta el espacio territorial: el área de recarga acuífera y de recolección de plantas, el monte para los plantíos de café y recolectar leña, la zona de agostadero, las parcelas para siembra de maíz, el asentamiento humano, los caminos, el panteón, los sitios sagrados… Una ocupación integral, tanto material como espiritual, que no era compatible con la noción de *terra nulis* o "libertad de terrenos" contemplada en el decreto de concesión publicado en el Diario Oficial de la Federación.

Esta defensa del territorio se sustenta además en un estatuto comunal aprobado en asamblea e inscrito en el Registro Agrario Nacional. En otras palabras, existe un sistema normativo y una institución representativa que resguarda y vigila esos bienes. Mostraron no solo un mapa mental del reordenamiento territorial, sino quiénes tienen derecho de usufructo y las sanciones que se aplican por su incumplimiento, en resumen, fue un coloquio para darnos a conocer un saber y un poder vigente, un conocimiento local que se traduce en un conjunto de valores y normas basado en su propia sensibilidad jurídica (Geertz 1994).

Imagen 1. Coloquio con autoridades mepha de Juba Wajín, Guerrero.

Fuente: Tlachinollan A.C. (2016).

Los conocimientos que se replican en los espacios asamblearios son múltiples. No es aquí ocasión para agotarlos, más bien quiero añadir que, además de ese objetivo político primordial, se expresa paralelamente un fuerte contenido normativo o regulativo. Coincidiría en gran modo con Orlando Aragón (2022), cuando afirma

que estas sesiones de trabajo asamblearias devienen en faenas jurídicas, en el sentido de que se exponen, discuten y aprueban no solo estrategias de defensa, sino los valores, normas y principios que se defienden detrás de la movilización política. Típicamente, esta forma de producir conocimiento se ha llamado taller, puesto que se trabaja en la obtención de esos conocimientos subalternos. Pero prefiero el concepto de faena, para no dar la idea de estar dirigido o conducido por un tallerista, sino convocado y conducido por todos los involucrados.

El peritaje de Juba Wajin recogió esta lección al hablar no solo de la relación colectiva con la totalidad del territorio, sino también argumentar la existencia de un órgano de gobierno y de una normatividad interna que no se respetó ni consultó para expedir el decreto minero. Tal fue la narrativa expuesta ante el juzgado competente.

Vale la pena anotar que dichas normatividades no se ejecutan de manera espontánea, son producto de una institución de gobierno que vigila su cumplimiento, de la acción cotidiana de la comunidad y de la movilización civil a los que se sumó el peritaje, como de manera puntillosa advierte Judith Butler (2020: 28):

> Aunque la gente se reúne, el acto de asamblea depende de los no reunidos. La eficacia de su reivindicación depende, en esencia, de redes que no están presentes en ese mismo lugar, y de unos medios de comunicación y una tecnología que establecen y trasladan el acto de resistencia más allá de su tiempo y espacio.

En esencia, esto intenta el peritaje: se integra y acompaña una disputa que, además de legal, es epistémica. En este sentido, la pericial evita a toda costa imaginarios folclorizantes por la de un actor movilizado; sustituye la representación etnográfica positivista, por una autopresentación como sujeto político y una interpretación culturalista por una autointerpretación jurídica. Así, se activan formas de comunicación que fragmenten las narrativas totalitarias para revertirlas o subvertirlas con discursos de liberación. En este caso, para contravenir y deconstruir la supuesta ocupación temporal, superficial y de servidumbre decretada en bien de la nación, como sostienen Sierra y López (2019: 255):

> Of particular relevance for an expert witness report regarding indigenous political rights is the need to deconstruct universal vision of law and rights, and to counter the hardening of colonial social imaginaries when refering to *usos y costumbres*.

Muchas de las asambleas ya no tienen el poder político ni normativo para contener el despojo o la ocupación, algunas resisten, pero para reclamar compensaciones o indemnizaciones. Expongo el estudio realizado durante 2014 en Xiquipilco, Estado

de México (Escalante 2014), para hacer ver el tipo de saberes y conocimientos transmitidos en una reunión preparatoria con el fin de evaluar los daños causados por el trasvase de agua, de la cuenca del Río Lerma al Valle de la Ciudad de México; a setenta años de finalizada la obra, los afectados no habían recibido ninguna indemnización.

Para preparar el peritaje, llevé un formulario enumerando el tipo de afectaciones culturales, espirituales, sociales, económicas y materiales. Para mi sorpresa, poco de eso les interesaba, aunque por el vaciamiento de lagos y represas se dejaron de realizar ciertos rituales y los espíritus reguladores como los ahuizotes huyeron a otras regiones; aunque la cancelación de los canales de riego imposibilitaron la realización de sus dos ciclos agrícolas y aunque la gente abandona sus pueblos para buscar empleo ante el agotamiento de los recursos naturales, el reclamo principal de la gente era que se les pagaran los daños materiales causados en sus construcciones y pozos artesanales.

Luego de un coloquio grupal, hicimos el recorrido casa por casa para registrar los hundimientos y cuarteaduras, el abandono de edificaciones y la clausura de pozos. La información o el dato duro, importante para las comunidades, era un recuento y avalúo de daños, no la afectación del modo de vida; mientras lo hacíamos, pasaba la gente acarreando botes de agua o estaban colocando puntales en los muros a punto de caerse. El saber, el conocimiento y la memoria histórica del agua, de su regulación, control y distribución se habían convertido en una reminiscencia.

En otros lugares ya no hay asamblea o lo que existe es un simulacro de la misma. Así como podemos encontrar la fortaleza de la asamblearia basada en la cohesión y organización comunitaria, en otras, la desintegración y atomización del tejido social arrojan asambleas caciqueadas y manipuladas. En Atlixco, Puebla y en Huexca, Morelos también fui invitado en 2019 para elaborar dos peritajes e impugnar la imposición de un gasoducto y de una termoeléctrica del Proyecto Integral Morelos (PIM). La ocupación de tierras bajo las faldas del Volcán Popocatépetl y la enajenación de aguas para riego, provocaron la movilización y amparo de un conjunto de núcleos agrarios y localidades.

Los agentes de gobierno actuaban de manera desesperada para acelerar el despojo y terminar las obras. En Huexca se distribuyeron recursos para comprar conciencias y la población se fragmentó entre los que estaban a favor, los que estaban en contra y los que nada les importa. Mientras se incrementaba el *fracking* social, la líder local vivía semi-encarcelada en su domicilio con medidas cautelares, mientras Samir Flores, vocero radial del movimiento, había sido silenciado a balazos. Para evitar más confrontación, la asamblea ya no toma decisiones a mano alzada, ahora

el voto es universal y secreto, sin importar que seas originario o avecindado, es decir, se decide por mayoriteo, no por consenso.

Luego entonces, si las instituciones propias han sido socavadas, si sus líderes están bajo persecución, sino no son dueños de las tierras, sino hablan lengua indígena y si la población es migrante, no da lugar invocar los derechos como pueblos originarios que contempla la legislación nacional e internacional; esos eran los alegatos esgrimidos por la dependencia gubernamental.

No obstante que la asamblea ha sido distorsionada, el sentido de los bienes comunes prevalece en la organización sociopolítica, se confirma, como dice Butler (2020), que la asamblea no depende de los reunidos, sino de las redes que genera. El tronco se bifurca en ramas como el comité de aguas y de fiestas patronales. En estos órganos subsidiarios se verifica la vigencia y el ejercicio de cierta autonomía. Al hablar con los miembros del comité de aguas, reiteran su negativa de ser coordinados por el municipio ni aceptan que los avecindados cuestionen los usos y costumbres dejando de pagar las cuotas. El comité de fiestas patronales es otro espacio de cooperación y colaboración independiente que se coordina con la junta auxiliar, no católicos subordinados a la iglesia católica (pretexto de la Comisión Federal de Electricidad para decir que no son indígenas). El comité de padres de familia actúa en el mismo sentido, al rechazar la presencia de la termoeléctrica instalada a unos cuantos metros de la escuela primaria y secundaria.

La red organizativa del saber y hacer autonómico, no siempre concentrado en la asamblea, se extiende hasta los graniceros y rezanderos, quienes tienen la gnosis para escuchar a las nubes, vientos, cerros y señores del temporal. De acuerdo con sus saberes, Don Goyo, el volcán, con sus señales de humo y tremulaciones, manifiesta su oposición al mega PIM. Todos ellos son saberes tradicionales y espirituales que posibilitan el control y regulación de sus bienes y recursos. Un mundo normativo que no se anula por la modificación de la vida asamblearia.

Nuevamente, siguiendo al escrito seminal de Butler (2020), no podemos idealizar a la asamblea como un espacio democrático, ya que también ahí se impone decisiones y se desatan ideologías de odio y persecución. Pero hay eficacia asamblearia y autonómica cuando esta genera respuestas participativas y redistributivas en los actores ausentes, no de exclusión o imposición, sirvan de ejemplo estas líneas para no reificar la asamblea y sostener que la vida política es efectivamente esa red o conciencia de participación que no se agota en una votación, sino más bien en la participación y distribución de los bienes comunes.

Para exponer un caso extremo del uso y abuso de la asamblea, en el pueblo de Tonanzintla, Puebla me tocó atender en 2018 un peritaje preparado para

inconformarse por la demolición de un montículo, la torre del reloj y el empedrado de la plaza cívica, espacio donde se celebra el viacrucis, procesiones y elecciones populares. La junta auxiliar y el fiscal de la iglesia del pueblo nada hicieron para impedirlo al ser simpatizantes del partido político gobernante, quienes se indignaron y movilizaron ante el sacrilegio, fue un grupo de mujeres que formaron un Comité de Defensa y se ampararon contra el proyecto que pretendía establecer una supuesta Plaza Smart.

¿Cómo convocar a las autoridades auxiliares y religiosas si ellas toleraron la demolición del patrimonio que el pueblo construyó con sus propias manos? Me presenté como enviado del juzgado y a regañadientes aceptaron el interrogatorio. El presidente de la junta auxiliar y el fiscal de la iglesia, aunque apenados por su aquiescencia, aseguraron que no pudieron hacer nada para impedir la decisión proveniente del gobernador y presidente municipal. Afirmaron que tan sólo les llegó un aviso donde se comunicaba la "mejora" de la plaza y el inicio de los trabajos. Aclarado lo anterior, hicieron una defensa no sólo de ese patrimonio, sino de sus instituciones y jurisdicciones; el presidente de la junta auxiliar confirmó que fue elegido por usos y costumbres a través de planillas integradas por representantes de los barrios.

El fiscal, por su parte, no pudo ocultar su desacuerdo por la demolición de la torre, construida por su difunto hermano cuando era fiscal; deploró la modificación de la arquitectura vernácula que el pueblo realizó mediante trabajo comunal. Sobre todo, reclamó que no se le tomara en cuenta, pues de acuerdo con las normas del pueblo, la mitad de la plaza le pertenece a las autoridades del templo, es decir, que la torre del reloj y el puente del río eran el límite de la jurisdicción de la plaza cívico-religiosa. Como fiscal es responsable de la limpieza y cobro al comercio que se instale en esa parte, para confirmar su dicho, salimos a la plaza y me mostró la mojonera de piedra de basalto que marcaba la frontera con la jurisdicción civil, ahora tirada en el suelo para que la orinaran los perros, advertía con tristeza.

Si bien la asamblea aparece como la instancia donde se manifiesta y ejerce el control del conocimiento, no siempre se puede acceder a un espacio como tal, sino a sus instancias o redes de actuación, por eso tal vez es mejor llamar a estos espacios de deliberación y acuerdo, coloquios, como se llamaba de antiguo el debate grupal de ideas y propuestas. No podemos esencializar estas discusiones a un simplemente de un diálogo de saberes, sino más bien como una confrontación de saberes, de construcción de horizontes, más que de fusión de horizontes, pero sin duda alguna, el coloquio es el espacio y el tiempo de la insurrección de saberes donde se presenta y auto representa la lucha por su ejercicio y control.

De aleccionamientos a caminamientos

Si las asambleas, los coloquios y las instancias de decisión de segundo orden son el espacio de lo político y lo normativo donde se toman acuerdos y se puede ejercen controles sobre la investigación; los recorridos o caminamientos constituirían el lado demostrativo e indicativo de ese orden sociopolítico, jurídico, cultural y moral. Como he intentado ilustrar en la experiencia de la labor pericial, una parte central del trabajo se concentra en las reuniones y coloquios, pero estaría incompleta sin el complemento de los recorridos territoriales. Lo oral complementado con lo corporal. Lo dialógico con lo axiológico de los valores presenciales.

El caminamiento, más enfocado a la exhibición de marcas y signos que a la explicación o elucubración, se asemejaría en muchos sentidos a la forma de enseñanza de los mayas cuando proponen que:

> Estar sentado, callado y quieto durante horas en el aula, escuchando a expertos que nunca han practicado lo que querían impartir, era la antítesis de las prácticas de aprendizaje mayas. Estas comunidades se organizan con base en momentos o etapas en las que el participante más hábil o competente en la actividad que se trate expone o demuestra su conocimiento, y al hacerlo, lo transmite habitualmente con poca o ninguna interacción verbal (Llanes-Ortiz 2021: 186).

Esta propuesta pedagógica encuadra a punto con los recorridos o caminamientos, pues si bien lo verbal u oral son parte de dicho proceso, lo no verbal, lo actuado y demostrado resulta fundamental. Esta forma de transmitir conocimiento parecería emparentarse con la educación popular o la investigación acción y de hecho hay coincidencias. Pero la propuesta maya se superpone a ella, porque en esta fórmula, la enseñanza es lidereada por un actor social en movimiento, no por un maestro o educando, no se concentra en lo discursivo, sino en la acción no verbal. En la demostración y validación de la praxis societaria que se descubre en la noción de viaje, de búsqueda o de encuentro, según las concepciones mayas, que van recordando los sitios o eventos donde intervinieron sus ancestros (García y Mendizábal 2015*)*.

Sea como fuere, los caminamientos se basan justamente en mostrar algo que no sólo es verbal. En el movimiento corporal y en la anunciación de signos territoriales, exponiendo y proyectando el saber espacial compartido. En otras palabras, los caminamientos detonan los lenguajes simbólicos y performativos que se manifiestan justamente al apropiarse y usufructuar el territorio. Y con ello no me estoy refiriendo solamente al mundo espiritual o inmaterial, sino a la disposición y posesión de lo material, el acto de construir lo territorial y jurisdiccional.

Elijo el concepto de caminamiento, de origen virreinal, dada su carga histórica y legal, como acontecimiento colectivo en donde el recorrido de autoridades, cartógrafos, tlacuilos y gente de conocimiento marcaban y simbolizaban el paisaje, con acompañamiento de música, danza o alguna otra representación (bautizos, brindis) que definía linderos y fronteras políticas y jurisdiccionales. Estos caminamientos quedaron asentados en muchos títulos primordiales e incluso en la serie de códices nativos llamados *techialoyan*, cuya etimología en lengua náhuatl es justamente avistamiento o miramiento.

Un evento del conocer y del acontecer, semejante del caminamiento es la peregrinación, enmarcada también en recorridos por los lugares más representativos de los eventos mitológicos e históricos de una comunidad. De hecho, la peregrinación, como caminamiento de lo sagrado, también es una forma de endoculturación y asimilación de los saberes ancestrales y territoriales.

En los peritajes, enfocados en la defensa de los derechos colectivos, tales como la autonomía y el territorio, el caminamiento roza con esa versión sagrada y trascendente expresada en el saber incrustado sobre el territorio que los representantes y autoridades locales persisten en hacer valer. Ya vimos, para la gente de Juba Wajin, su insistencia de visitar el panteón/monumento y la cueva sagrada como referentes de la lucha territorial y de la relación con los entes sagrados. Lo mencioné también para Tonantzintla, pues a pesar de caminar unos cuantos pasos, el fiscal deseaba ilustrar con la torre del reloj, el puente del río y la mojonera derruida, el valor histórico y legal que tenían al simbolizar una marca territorial de regulación y control del espacio.

Un caminamiento que arrojó bastante luz sobre los conocimientos territoriales que se ponen en disputa en un conflicto agrario, es el que realizamos Héctor Ortiz y yo en 2013 en los linderos entre Atlapulco y Acazulco. El recorrido se hizo por separado con cada uno de los representantes de los núcleos agrarios, sin embargo, los referentes geográficos coincidían de gran manera entre las dos partes. La diferencia entre unos y otros no fue la ubicación y localización de los puntos, sino más bien la relación mitológica y religiosa mantenida con ellos. En efecto, para la parte reclamante era importante poder explicar el origen de los nombres relacionados con una leyenda o prácticas ceremoniales, por ejemplo, el paraje Dos Conejos y su relación con la luna o la importancia de una roca donde se enterraban ídolos o *tispiris*.

Esta orientación en sitio conducida por los litigantes se convirtió en designio para mi trayectoria como perito, influyó de manera definitiva para posteriores investigaciones sobre reclamaciones de territorio en cuanto a que clarificaba esa relación especial que los pueblos originarios tienen con sus tierras, contemplada en el Convenio 169 de la OIT. Este vínculo, además de colectivo y espiritual, como

lo estipula el artículo 15 consiste en un apego material y jurisdiccional, es decir, que la relación con el territorio no se queda a nivel de vínculo subjetivo o creencia. Por el contrario, es una relación física y concreta, pues son las personas las que materializan esa relación a través del ceremonial y las obligaciones que los seres que habitan esos lugares exigen. A fin de cuentas, este vínculo con el territorio nos regresa al aspecto normativo y deontológico del que venimos tratando.

Quisiera retomar aquí el caminamiento y entrevistas efectuadas en Atlixco, Puebla y Huexca, Morelos para explicar con más profundidad las implicaciones demostrativas e ilustrativas de los recorridos, aprendizaje en varias vías, sumada a la inconformidad por la intrusión en sus tierras, la imposición del megaproyecto y la amenaza que implica construirlo en la zona de protección civil por su cercanía al volcán, en ambos lugares el desacuerdo se agravaba por afectar las faldas de los cerros que pertenecen a los señores y guardianes del temporal.

Estos señores y señoras del temporal, dueños de la montaña, son concebidos y tratados como personas, son fuente del sustento y fertilidad, proveedores del agua, pastizales y bosques. Razón de existir para los pueblos, estos seres preeminentes se comunican con los especialistas del tiempo, conocidos como temporaleros, misioneros, graniceros o quikastles, a través de sueños, apariciones y otras señales. Al ser personas, muestran su voluntad y deseos, por ello solicitan ofrendas de alimentos, flores, ropas, joyas. Como entes corpóreos poseen cara, cuerpo y extremidades, por eso también tienen nombre y sexo. Son el Divino Rostro y La Volcana. Don Goyo y Doña Rosa, El Chiquihuite y La Zoapila. En consecuencia, intervenir y modificar el suelo implica dañar o afectar sus brazos y sus arterias.

> Hubo lugares donde se secó el agua y todo lo relacionaban con el volcán. Por ejemplo, que don Goyo ya se enojó porque ya quieren poner aquí el acueducto. De todo lo que estaba pasando acá, el volcán estaba respondiendo, como si fuera una persona pues. De este temblor también hubo lugares donde ya no cae agua, pues que Don Goyo se había enojado y ya no quiere dar agua. Es que aquí hay lugares, donde está el puente de Calalpa, que es una caída del volcán, que la piedra donde viene el agua es volcánica y como es zona de lahares y llega todo eso del volcán, pues ahí hay una como arteria donde llega el agua del volcán (Peritaje Huexca, 2019).

No por casualidad en la ofrenda que se les ofrece a estos cerritos, se incluyan medicamentos, por ejemplo, pomadas para sanar las quemaduras de los pies dañados por los incendios del bosque (Glockner 1996). Resulta fácil hacer una interpretación antropológica de sentido común y decir que se trata de una cosmovisión propia de pueblos dedicados al campo o de imaginarios que propician

la cohesión e identidad. Pero al hacer está interpretación, nos quedamos de nuevo en el nivel folclorizante y culturizante, cuando para los lugareños implica más bien una prescripción y una obligación, una convicción en todo caso, que implica pago o mandado, como lo llaman, para corresponder con los dones recibidos.

Para nada tengo la intención de profundizar en esta cosmopolítica, pero sí de subrayar el aspecto normativo y deontológico de la relación (relación colectiva de respeto y obediencia) de la cual depende la subsistencia y reproducción de los pueblos del volcán. Así es como ocurre en el caminamiento: al acompañar a los representantes de los barrios por los senderos y campos donde se introdujo el tubo del gasoducto, se nos mostró, primero, la forma invasiva en que fueron colocados, pasando literalmente sobre sus casas y milpas. Asimismo, se hizo referencia a los actos sacrílegos ocasionados al intervenir y afectar los cerritos.

Imagen 2. El gasoducto atraviesa milpas y predios en Atlixco, Morelos.

Fuente: Yuri Escalante (2015).

Si a estos seres sagrados solo se les puede visitar durante los rituales o para pagar una manda, ¿qué implicaciones tiene el agredir el rostro, los brazos o las faldas de sus cuerpos? En respuesta a estos sacrilegios, se produce una rendición de cuentas, como el ingeniero que desapareció por estar construyendo una casa en el cerro Chiquihuite o la enfermedad del señor que caminando imprudentemente por el monte se le apareció La Zoapila y le ordenó hacerle una fiesta. Además, hay que cuidarse del tigre que anda suelto en la montaña, por eso debe ser amarrado a San Jerónimo para que no espante a la gente… por eso el respeto y obediencia a las señales, sueños y apariciones que recurrentemente envían los cerritos, en especial Don Goyo, el volcán.

Los caminamientos representan entonces una enseñanza sobre cómo se construye y significa el territorio pero, más que eso, son una muestra o mejor dicho, una

demostración del orden normativo y regulativo que impera alrededor de la relación con los seres de la montaña, los cuales se les revelan y aparecen en persona para apercibirlos y amonestarlos. Las andanzas descritas para nada corresponden a los paseos peripatéticos de los filósofos griegos, guiados por el placer y el deseo de conocimiento puro. El caminamiento es una puesta en escena de los ordenamientos y mandamientos que predican los comuneros de la Sierra Nevada y que les advierten de la presencia adversa de las fuerzas de ocupación.

Mandados y mandamientos

¿Pueden las revelaciones, las apariciones o los sueños premonitorios formar parte de un orden o sistema normativo? ¿Si no son mensajes que provengan de personas físicas, cómo tener fiabilidad y certeza de ellas? ¿Y en su caso, cómo sostenerlo y argumentarlo?

Estas son cuestiones de fondo, vinculadas a las convicciones y certezas existenciales que permiten darle sentido y orden al mundo, pero consideradas por la ciencia positiva y el derecho moderno como expresión de subjetividades y por ende rechazadas por no ser evidencia real u objetiva, sino simples creencias o supersticiones sin ningún sustento empírico demostrable. Para poderles dar la calidad de elementos axiológicos y normativos, debe intervenir un experto que le otorgue el valor y la categoría asignadas por el profeta, oráculo, pitonisa, shamán, brujo…

En cierto sentido, las revelaciones, anunciaciones e interdicciones sagradas no deberían ser ajenas a nuestra experiencia, pues estamos vinculados culturalmente al Antiguo Testamento, donde los sueños de José fueron definitivos en la liberación de Egipto o la revelación de los diez mandamientos en el Monte Sinaí para establecer la alianza entre Dios y el pueblo de Israel. Pero en nuestro orden jurídico, el derecho moderno canceló toda intervención de la ciudad celeste e impuso en la tierra la ciudad ilustrada, donde lo sagrado y la costumbre pertenecen al mundo privado y de la ignorancia, imponiendo el derecho constitucional escrito o letrado (Fitzpatrick 1998).

Es así que, para el positivismo jurídico, la sacralidad y la oralidad no son constitutivas de derecho, sino usos y costumbres, las ciencias sociales y la antropología en particular, como hijas del positivismo y la racionalidad, tienen en parte responsabilidad de minusvalorar el mundo no letrado y sagrado, al agenciarse la potestad de interpretar estos fenómenos y reducirlos a mundo cosmogónico, mágico o imaginario. Bajo los métodos de la ciencia normal, la oralidad y las costumbres se procesan como simple dato y materia prima para teorías académicas, no constituyen orden jurídico, norma o prueba fehaciente, según denuncia expuesta por Judy Banks

(2008). Aunque algunas cortes, como en Canadá o Australia ya comienzan a considerar la sacralidad y la mitología como prueba válida.

Pero retomo la argumentación principal para recordar que ciertamente los seres creadores o entes primordiales que se manifiestan a los mortales tampoco están en las asambleas, sin embargo, forman parte de esas redes, medios de comunicación e instancias subsidiarias, a través de los cuales transmiten y realizan las prescripciones y mandamientos colectivos; congregan y religan a sus seguidores en una praxis, acción o movilización expresada en los espacios y tiempos colectivos como son los sitios sagrados, cerros, cuevas, aguajes o los sueños, rezos y otras formas de gnosis y semiosis.

Una muestra contundente sobre cómo se constituye ese orden, cómo se transmite y se revela públicamente, se presentó en la marcha/peregrinación del pueblo wirrárika al Desierto de Real de Catorce en San Luis Potosí en 2011. Los wixárika, afectados por las mineras e invernaderos que devastan el desierto donde recolectan el peyote y nacieron los procreadores, convocaron a una movilización para denunciar el extractivismo y presentar un amparo. Acudí a este evento invitado por la defensa para hacer el peritaje, pero cuando la peregrinación llegó a la cumbre sagrada de Real de Catorce, los sacerdotes se reunieron y recibieron un mensaje desde el Olimpo en el cual se les instruyó que era innecesario el dictamen antropológico. El Abuelo Fuego y Padre Sol dirían lo pertinente como seres dotados de poder y saber, la resolución la recibieron los especialistas del ritual sagrado, quienes redactaron su propio peritaje tradicional advirtiendo sobre las consecuencias de abusar y explotar los recursos del sitio sagrado. El texto fue leído ante la plenaria de asistentes nativos, extranjeros y medios de comunicación. Una parte medular de este peritaje reza lo siguiente:

> Que nadie interrumpa o distorsione la vibra y el equilibrio del mundo, que mejor estemos apercibidos para que no pase como en aquellas épocas cuando se renovó el universo. En el canto floreció la palabra de que no hagamos ningún cambio de sus olimpos espirituales, de los cuatro puntos cardinales, ni de los lugares sagrados, tampoco ningún cambio en los centros ceremoniales (De la Cruz 2012).

En los olimpos de Wirikuta, los dioses hicieron su asamblea y tomaron una determinación, en esencia, advertir que de la destrucción del lugar sagrado conlleva igualmente la destrucción del mundo, pero también, al autodisponerse su propio dictamen, dejaron claro quiénes tienen el saber y la facultad de manifestarlo en una franca posición de desobediencia epistémica o soberanía epistémica. El tono profético y vaticinador del texto no contradice ni descalifica la sapienza y certeza de lo dicho, por el contrario, así como los científicos tienen teorías y modelos predictivos que postulan cómo actuar en el presente para prever el

futuro, los shamanes recurren a sus protocolos de saber para entender lo que ocurre en su entorno. Ambos practican la capacidad vaticinadora propia del pensamiento humano.

De hecho, el máximo representante del racionalismo y del criticismo gnoseológico, Emmanuel Kant, se preguntó si era racional la historia profética. Su conclusión fue que sí era posible la *demostratium pronosticum* y por tanto podía prefigurarse el futuro si se obtiene sobre bases lógico científicas y la razón humana (pero no la divina), en su *Filosofía de la Historia* (2015), analizando las virtudes y resultados de la constitución republicana y el estado de derecho, llega a la conclusión de que estas son producto de la evolución y profetiza su expansión sobre toda la humanidad para garantizar la paz perpetua. ¡Brujo! El derecho constitucional se ha impuesto sobre gran parte del orbe, solo que para algunos ha sido acompañada por una guerra perpetua.

A fin de cuentas, Kant (2015) demuestra en este opúsculo que, el conocimiento está indisolublemente ligado a las aspiraciones político-emocionales del investigador, produciendo representaciones del ser y del deber trascendentes, más que eficientes. Un saber científico que refleja más lo ontológico y axiológico, aunque basado en lo real y empírico. O, dicho de otra manera, que el conocimiento forma parte de una comunidad de conocimiento orientada a valores y fines determinados.

Toda esta digresión es a propósito de que el pueblo wixárika, los pueblos del volcán y otros muchos que se rigen por valores espirituales, también predican y predisponen su futuro a través de los portadores del saber sagrado, que conforman una comunidad de conocimiento con una trayectoria milenaria. No es un conocimiento artesanal o empírico, sino ancestral, acumulado en la experiencia del manejo del tiempo y del espacio, de la comunión con medios iniciáticos y fenómenos de la naturaleza; conforman de pleno derecho esa comunidad de conocimiento a las que se refiere Kuhn (2004) con sus métodos, procedimientos y protocolos. Especulativa, intuitiva, emotiva, evaluativa y desarrollada en la experiencia que, para el caso, contempla y estudia los efectos y consecuencias destructivas sobre su entorno.

Penitentes y penitenciarios

Quisiera terminar este ensayo mencionando a otros ausentes, que no están presentes, pero que también cuentan. Cuentan porque estando ausentes siguen siendo miembros de un colectivo y porque cuentan una historia o contrahistoria, como dice Linda Tuhiwai (2012), de los saberes para la resistencia. Me refiero a las víctimas de la represión, los asesinados, los desaparecidos, los encarcelados y los

perseguidos. Un promedio alto de las luchas legales, como se habrá notado, están marcadas por distintas violencias contra los sujetos movilizados. Sin embargo, estando privados de la vida o de la libertad, cuentan, recuerdan, describen y escriben sus saberes y deberes.

Imagen 3. Representación escénica y pictórica en Huexca, Morelos.

La autoridad, la ignorancia y la consulta matando al zapatismo y a Samir Flores. Nótese al fondo del performance la presencia de un mapa hidrológico y en el mural el paisaje montañoso como escenario de la lucha por el saber/poder territorial. Fuente: Yuri Escalante (2019).

Siguen contando e importando porque se valen de con medios de comunicación y mediums políticos, sociales o legales para seguir arengando e inspirando. El peritaje también aprende a incluir y contar estos testimonios llevado no solo por la observación, sino por la complicidad del acompañamiento, no basado en simple participación sino en las sensaciones y reclamaciones. Samir Flores fue ejecutado por oponerse al despojo del agua para la hidroeléctrica del PIM, motivo para rebautizado como Proyecto Integral de Muerte. Empero, gracias a la magia de las repetidoras y del teatro, su palabra se sigue trasmitiendo por las frecuencias radiales y en performances. Su voz permanece y fortalece la resistencia cuando se hace la representación escénica de su vida y muerte, escenificación que reitera el sacrificio y actualiza sus enseñanzas de lucha. Un método de aprendizaje y de formación de conciencia típico de la educación popular que, dada su relevancia política y demostrativa, se incluyó en el peritaje como evidencia de la represión e imposición.

Los ejecutados, no estando presentes, son recordados y evocados, son ejemplo y lección de oposición a las injurias e injusticias que ocasionas las violencias múltiples, no se diga si en este tema hablamos de las mujeres. Así sucede con la voz de Ernestina Ascencio, violada y asesinada por miembros del ejército mexicano en Tetlazinga, Veracruz al resistirse a la ocupación militar y el robo de sus borregos. Ella no sólo fue ultrajada y ultimada sexualmente, antes de morir reiteró que había

sufrido un susto, que estaba espantada de lo sucedido por el trauma que significa el sitio o estado de excepción. Las promotoras de salud replican este saber y detallan lo que esto implica a partir de la lección sufrida por Ernestina:

> Un susto arranca la vida. Un susto que no solamente asusta el cuerpo, sino que asusta el espíritu. Ella (Ernestina) se sintió vacía, se sintió sucia. Es un miedo desde el interior. Es un miedo que no se puede describir como mujer, aunque te bañes mil veces, porque te lastima el espíritu, te lastima el alma. El significado de *onechmahtique* (me asustaron) se refiere a muchas cosas. Tiene un gran significado. Sufrió la violación, quien sabe sino nomas de uno o varios, solamente ella sabe. Y esa palabra significa mucho y esto nadie lo cita. Por ejemplo, ella se llegó a morir, pero si viviera estaría sufriendo. Llevaría mucho trabajo al sicólogo para que se cure de eso y quién sabe si se llegue a olvidar porque es como cuando nos ponemos un tatuaje y ahí queda (Peritaje, Ernestina Ascencio, 2020).

Otras han sido perseguidas y amenazadas viviendo en un encierro involuntario, como Teresa Castellanos o Enedina Rosas, luchadoras en las causas legales de Huexca y Atlixco, respectivamente. Teresa se abriga en las marchas colectivas y se ríe de los decires y haceres de las autoridades, pero vive semiprisionera en su propio domicilio, cercada y videograbada por el mecanismo de protección a defensores de derechos humanos. Enedina está libre bajo palabra, pero dejó de usar su palabra por temor a más represalias y aunque permanece en silencio, fue su hija quien nos acompañó en los caminamientos por las faldas de los cerros para mostrar los saberes comunitarios puestos en disputa.

Imagen 4. Cárcel domiciliaria de Teresa Castellanos.

Fuente: Yuri Escalante (2019).

Los acribillados y encerrados parecen que han callado, pero al moverse se escuchan sus cadenas, para parafrasear a Rosa Luxemburgo, de ahí la virtud de registrar tanto lo verbal como lo corporal, lo comunicado y lo representado. El

peritaje juega el papel de recuperar esos discursos y movimientos invisibilizados, acallados; interpretar o traducir esos lenguajes no escritos, ritualizados, caminados, teatralizados, soñados y silenciados.

Imposible no recordar aquí a Ana Hilda Ramírez, cuando contaba satisfecha la liberación de un guardia rural de Michoacán y la recuperación del habla de su pequeña hija, esta había quedado muda cuando su padre fue detenido injustamente por no portar el permiso de arma de fuego que la Secretaría de la Defensa Nacional (SEDENA) entregó tardíamente. Su peritaje, hablando en nombre del agraviado, no repararía el sufrimiento familiar provocado por el arresto, pero contribuyó en a recuperar el habla de la menor.

Estos sufrientes, desde el más allá o en reclusión, cuentan y enseñan la continuidad de la resistencia dirigida a mantener la autonomía y los territorios de cara a leyes y políticas que atentan contra sus personas y sus recursos. En el peritaje no se argumenta tanto la trama legal como las explicaciones y las actuaciones que sustentan esas instituciones sociales, políticas y jurisdiccionales en resistencia. Contrahistorias de normas, decretos, litigios que dañan tanto los territorios como los cuerpos, remitiéndonos a Kafka (2016) y su narración *En la colonia Penitenciaria*, donde un preso va a ser tatuado con la letra de su sentencia, estigmatizándolo y criminalizándolo, pero la maquinaria de la ley deja de funcionar ante la presencia de un testigo y se revierte contra el verdugo, atacado por su propia escritura maquinal.

El peritaje juega con estas contrahistorias y contrargumentaciones llevándolas al campo legal, para que la letra de la condena pueda ser la letra que libera, tal como lo propone José Revueltas en sus *Sus letras prisioneras* (2018), letras que se invierten y subvierten para llamar al dormitorio por su nombre, crujía, y al interno por lo que es, preso de conciencia, manifestando que las palabras no pueden ser apandadas. Subvierten el lugar de acusado haciéndolo acusador, así lo entiende también la comandanta de la policía comunitaria de Guerrero, Nestora Salgado, que cuenta su historia para desacreditar su papel de secuestradora y violadora de derechos humanos o como las mujeres bajo la sombra cuya escritura modifica su identidad criminalizada y victimizada (Hérnández 2017).

Conclusiones

En la pericial antropológica, ya sea individual o colectiva, en convites, coloquios, caminamientos, prisiones y revelaciones, tiene lugar la insurrección de saberes y poderes, de los saberes de las comunidades, de conocimiento y de los poderes de las instituciones autonómicas enunciadas desde sus racionalidades

y emotividades; de su capacidad para autoconocerse y para autorepresentarse frente a los racialismos y exclusiones que practica la razón judicial.

¿Eso significa que el peritaje puede ser emancipatorio al suspender la interpretación y la representación antropológica por la autodefinición y la autorepresentación del actor político? ¿La investigación acompañante acontecida en la elaboración de peritajes posibilita la coteorización y la coautoria del conocimiento? ¿Hasta dónde el cargo asignado al perito pude ser delegado, compartido o subsumido por los actores sociopolíticos? ¿Se puede "investigar obedeciendo" como sugiere Xóchitl Leyva (2015)? Esos son algunos de los dilemas y consecuencias emanadas de la investigación participativa, colaborativa o acompañante. Lo respondo haciendo un rodeo sobre el terreno que pisamos.

Se ha planteado que el derecho es emancipatorio o que al menos es un discurso emancipatorio (De Sousa 2012), para la teoría liberal la respuesta sería afirmativa: el derecho es el espacio para contener el estado de naturaleza y ejercer las libertades. La mundialización del derecho constitucional y la expansión de la doctrina de derechos humanos serían la prueba fehaciente de esta etapa progresiva de la humanidad. Por el contrario, para el pensamiento anarquista y revolucionario, el derecho es opresor, instrumento hegemónico del Estado; para el marxismo y el proudhonismo, los códigos napoleónicos son el impedimento para que las clases trabajadoras y el gobierno provincial, municipal, parroquial, puedan vivir bajo libre determinación.

Hay algo de falaz en ambas soluciones, pues en la visión liberal parecería que el derecho, cual mano invisible, como el efecto mesiánico de Kant, nos lleva a la salvación. Mientras que, en la visión radical, se concluye que la utopía llega derrumbando las normas; aquí hay una aporía o dilema circular: ante el exceso de regulación, surge la emancipación, pero el resultado es crear otro orden normativo que nos regresa al punto de la regulación. El derecho sería así, un objeto freudiano del deseo y del malestar en la cultura simultáneamente. Como alternativa para conciliar este dilema, otros autores, en perspectiva procesualista, plantean que el campo legal es el espacio de la resistencia y de la dominación (Lazarus-Black y Hirsh 1994).

Yo considero que esta pregunta nos lleva a un callejón sin salida si entendemos al derecho como objeto separado de la sociedad o de los actores políticos; el campo jurídico, ciñéndonos a Bourdieu (1987), no es un campo autónomo e independiente de la sociabilidad. El derecho, como institución separada de la política o de la economía política, hipostasiada, sería una *illusio*, un efecto de estado que perpetua el síndrome de la regulación. En cambio, si vemos el campo jurídico como producto de la confrontación y lucha de poder entre actores sociales

dotados de agencia, entonces la emancipación no se resuelve dentro del derecho, sino en la movilización de los sujetos sujetados, regulados o normalizados.

Pues bien, la prueba pericial, como dispositivo de saber/poder creado por el derecho moderno, tampoco es emancipatorio es sí mismo. Como parte de una evolución jurídica caracterizada por la concentración y monopolización de la impartición de justicia en manos de especialistas legitimados por el estado, el peritaje lleva la marca de la exclusión; es un eslabón del engranaje cuyo mazo lo tienen los tribunales que emiten las sentencias, como tal, el peritaje es también un callejón sin salida para la emancipación.

Viene a cuento esta aclaración, dada la paradoja externada por peritas brasileñas involucradas en la lucha por la demarcación de tierras: ellas consideran que sus investigaciones son determinantes para el reconocimiento de los territorios y por ende se convierte en un instrumento *ad hoc* para la defensa de derechos colectivos. Sin embargo, aclaran, al momento de entrar a los tribunales y esperar la resolución final, los estancieros, en colusión con legisladores, impugnan de manera sistemática los resultados de las investigaciones antropológicas, acusándolas de imaginar indígenas donde no los hay y de inventar territorios nativos, logrando con ello paralizar los litigios (Barbosa y Dos Santos 2022).

Por todo ello sostengo que, así como la emancipación no sucede de manera espontánea dentro del derecho sino en la lucha política de los actores, en donde el litigio es solo un medio y no un fin, la emancipación en el peritaje debe transitar el mismo camino puesto que la doxa impele al experto a tener un rol auxiliar o asistencialista de la justicia, es decir, como un efecto de la regulación. La manera más conveniente para desestabilizar y emancipar su función iniciaría con la investigación acompañante para que los conocimientos locales y los controles autonómicos puedan ser exhibidos en la disputa (no diálogo) con el monismo jurídico y el colonialismo legal.

El peritaje, entonces, más allá de su contribución procesal, jugaría el papel decisivo de plantear narrativas y discursos que respalden la lucha política, además de la legal. Es decir, puesto que la emancipación debe reclamarse tanto dentro como fuera del derecho, el peritaje deviene en un componente que consolida la legitimidad de la lucha pues sabemos, como lo narran las brasileñas, que en el campo legal no siempre se gana los litigios, sino que ocurren en un escenario de competencias políticas y fácticas disputándose el poder de decir y dictar el derecho.

En las controversias legales donde hemos participado como peritos se exhiben numerosas pruebas y se emprenden actividades públicas diversas para exigir los derechos reclamados, la pericial puede ser decisiva en algunas circunstancias,

pero por lo regular procede a reiterar y aclarar las argumentaciones de la demanda presentada, como por ejemplo confirmar que el sujeto es un pueblo originario, que tiene instituciones propias, sistema normativo, territorio, etc. En otras palabras, su principal objetivo es legitimar y ratificar el dicho de los sujetos sujetados pero, al mismo tiempo, desdecir y contrargumentar lo que sostiene la contraparte; de ahí que el peso del peritaje radique en contradecir, contravenir y deconstruir la versión oficial, o al menos así me lo han planteado los abogados que lo requieren. Lo anterior vale decirlo porque la mayoría de las veces el peritaje pasa de noche, inicia y termina en el propio juzgado, sujeto a la sumisión dóxica.

En resumen, el peritaje antropológico aporta mucho a la reivindicación de derechos cuando procede mediante metodologías participativas o colaborativas, a través de ellas se propicia la apertura de espacios de coproducción y coteorización de los saberes sujetados. Sin embargo, la responsabilidad final del texto, es decir, la autoría, le corresponde por atribución al perito que asume el cargo, tiene esa atribución y esa autoridad en tanto la parte promovente no sugiera otros expertos (abría que proponer a peritos prácticos y especialistas locales).

Lo que he sugerido en estas líneas, es que la autoridad del antropólogo puede evitar ser autoritaria si sus metodologías buscan la negociación y la inculturación con los saberes y conocimientos locales, si atiende a las pedagogías y sabidurías propias de los pueblos respetando las bases normativas y autonómicas de sus instituciones, si se torna consciente de que además de ser contratado, puede ser guiado por otras formas de ver y entender el mundo. Porque el peritaje no versa sobre un trabajo de simple traducción de una sociedad a otra fomentando el diálogo intercultural; esta sería una función meramente técnica o utilitaria, gobernada por la regulación. Tampoco puede enfocarse a una interpretación o descripción densa basada en métodos objetivos, como los de la etnografía, replicando los modelos colonialistas y extractivistas del dato, veo más bien al peritaje como un dispositivo transitorio, impuesto por la legalidad que gestiona el multiculturalismo que debe ser capturado por modelos procesualistas y perspectivistas de investigación donde la experiencia vivencial y la exégesis del actor se entrelacen para dar lugar a una genealogía de los saberes y así relativizar los discursos globalizantes y totalizantes (Foucault 1996).

Pero al final del día y de la sentencia, queda la letra del autor, por eso hay una línea muy delgada entre el locus del antropólogo y el del ventrílocuo, un hiato en donde no podemos saber si quien habla es el otro o siempre es la voz del antropólogo, pues como dice Stephen Tyler (1991), la transcripción de un diálogo no es un diálogo, sino la representación de un diálogo. Así las cosas, un peritaje siempre transita por la cuerda floja de los equívocos, de traducir y por tanto traicionar. En esta paradoja no hago más que acogerme a las enseñanzas de Viveiros (2010: 73 y 76):

> La buena traducción es la que consigue hacer que los conceptos extraños deformen y subviertan el dispositivo conceptual del traductor, para que la *intentio* del dispositivo original pueda expresarse en él y de este modo transformar la lengua de llegada […] Traducir es instalarse en el espacio del equívoco y habitarlo, no para deshacerlo, sino para destacarlo o potenciarlo.

Referencias bibliográficas

Aragón, Orlando. 2022. "El trabajo de coteorización en la Antropología Jurídica Militante. Experiencias desde las luchas por el autogobierno indígena en México." En: Orlando Aragón Orlando y Erika Bárcena (coords.), *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes del derecho e nAmérica Latina*. Morelia: UNAM.

Banks, Judy. 2008. *Taking culture to court: antrophology, expert witness and aboriginal sense of place in the interior plateau of British Columbia*. Canadá: Simon Fraser University.

Barbosa, Alexandra y Dos Santos, Patricia. 2022. El lugar de los peritajes antropológicos para derechos territoriales de los pueblos indígenas y comunidades afrodescendientes de Brasil. *Desacatos*. 70:30-43.

Bourdieu, Pierre. 1987. "La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico" en *Informe Bibilográfico*, suplemento de El Nacional, Número 42, Febrero de 1987, México.

Butler, Judith. 2020. *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy*. México: Taurus.

De la Cruz González, Eusebio. 2012. El mensaje de las deidades-Peritaje tradicional wixárica en Wirikuta. José López (trad.). *Revista Nómada. Ellos que se trasladan*. https://libertadyconcordia.wordpress.com/2012/04/21/el-mensaje-de-las-deidades-peritaje-tradicional-wixarika-en-wirikuta/

De Sousa, Boaventura. 2012. *Derecho y emancipación*. Quito: Corte Constitucional de Perú.

Fitzpatrick, Peter. 1998. *La mitología del derecho moderno*. México: Siglo XXI Editores.

Foucault, Michel. 1996. *Genealogía del racismo*. Argentina: Editorial Altamira.

Geertz, Clifford. 1994. *Conocimiento local*. Barcelona: Ediciones Paidós.

_____. 1987. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

García, Jaqolb´e y Mendizábal Sergio. 2015. "Del encantamiento a la colisión. Interculturalidad y espiritualidad en una investigación democrática y participativa." En: Xóchitl Leyva et. al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. pp. 199-224. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.

Glockner, Julio. 1996. *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztacíhuatl*. México: Editorial Grijalbo.

Hernández Castillo, Aída. 2017. "Activismo legal y talleres penitenciarios. Las paradojas de la antropología jurídica feminista y del trabajo cultural en espacios de reclusión." En: Aída Hernández Castillo (coord.), *Resistencias penitenciarias*. pp.51-82. México: Juan Pablos Editor.

Kafka, Franz. 2016. "En la colonia penitenciaria." En: Franz Kafka, *Obras completas*. pp. 585-607. México: Editores Mexicanos Unidos.

Kant, Emmanuel. 2015. *Filosofía de la Historia*. México: FCE.

Kuhn, Thomas. 2004. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.

Lazarus-Black, Mindie y Hirsch, Susan (eds.). 1994. *Contested States. Law, Hegemony and Resistance*. USA: Routledge.

Lévi-Strauss, Claude. 2014. *Todos somos caníbales*. México: FCE.

Leyva, Xóchitl. 2015. "Una mirada al Tomo I." En: Xóchitl Leyva et. al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*. Tomo I. pp. 36-103. Chiapas: Cooperativa Editorial Retos.

Llanes-Ortiz, Genner. 2021. "Saberes mayas, diálogos interculturales y mi rol de chan laak´en la península de Yucatán". En: Aída Hernández Castillo, Suzi Hutchings y Brian Noble (eds.), *Diálogos transcontinentales. Alianzas activistas con los pueblos indígenas de Canadá, México y Australia*. pp.177-199. México: CIESAS.

Revueltas, José. 2018. *México 68. Juventud y revolución*. México: Era.

Sierra, María Teresa y López, Liliana. 2019. Anthropology Expert Witness And Judicialization of Indigenous Rigths In Mexican Electoral Politics. *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economy Development*. 48(3-4): 225-261.

Tuhiwai, Linda. 2012. *A descolonizar metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Tyler, Stephen. 1991. "Acerca de la descripción/desescritura como un hablar por." En: Carlos Reynoso (comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna*. pp.289-294. Gedisa: Barcelona.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2010. *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Stella Mastrangelo (trad.). Madrid: Katz.

Justicia pronta ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad[1]

Erika Bárcena Arévalo[2]

Introducción

La antropología jurídica mexicana y latinoamericana tiene una basta producción en torno al estudio del pluralismo jurídico, los derechos de los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios, así como a sus luchas ante diversas instancias estatales para defender estos derechos. Como consecuencia, las estructuras del Estado y su funcionamiento no han sido ajenas a la subdisciplina, aunque sólo se estudien desde la experiencia de los grupos subalternos, cuyas prácticas son sin lugar a duda el objeto de estudio prevalente. Así, encontramos trabajos sobre las justicias indígenas y sus distintas relaciones con el Estado, lo que implica por ejemplo la coordinación con la justicia oficial o la creación de juzgados indígenas en los poderes judiciales de las entidades federativas; la posición de los pueblos frente a reformas importantes, generalmente de tipo constitucional, la experiencia de personas indígenas ante la justicia estatal, el uso del peritaje antropológico en los procesos judiciales, entre otros.[3]

Estos estudios han demostrado que para los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios, el Estado representa opresión pero también que puede ser un espacio de lucha; que su transformación en clave intercultural es un objetivo, consciente o inconsciente, de muchos procesos impulsados por la demanda de reconocimiento y garantía para el ejercicio de derechos, pero también que el Estado es una caja negra cuyo funcionamiento se experimenta sin conocer a ciencia cierta las dinámicas y relaciones que condicionan su actuar.

---

1 La versión original de este texto fue publicada con el mismo título en *Desacatos* (2022): https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2489.

2 Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

3 Las siguientes obras colectivas son una buena muestra de este tipo de trabajos: Chenaut *et al*. 2011, Chenaut y Sierra 1995, Sieder 2017, Sierra *et al*. 2013.

Es este vacío el que busca colmar una nueva orientación de la antropología jurídica, que se centra ya no en cómo se experimenta al Estado y, concretamente, a las instituciones de justicia, sino en cómo funcionan. El presente capítulo se ubica en esta corriente, que lejos de ser autónoma o antitética respecto de los estudios centrados en los pueblos indígenas y otros grupos minoritarios, pretende abrir la caja negra con la que estos se enfrentan día a día y generar conocimiento que permita a sus luchas concebir estrategias de acción frente al Estado, idealmente con mayores probabilidades de éxito. Para ello, en el ámbito meramente académico, estos estudios, que también se han denominado de antropología del derecho (Juárez y Maciel 2021), han dialogado con la antropología clásica trayendo al estudio de las instituciones de justicia conceptos como familia o circulación del don (Sarrabayrouse 2011, Tiscornia 2008), han analizado el paso de poblaciones específicas por la justicia, como es el caso de mujeres o adolescentes (Córdoba y Terven 2022, Juárez 2020) y muestran el funcionamiento burocrático de los espacios judiciales (Barrera 2009).

En este marco general, el presente capítulo explora dinámicas internas de los tribunales federales relacionadas con las evaluaciones de productividad y analiza cómo inciden en la manera en que el personal jurisdiccional entiende la labor de impartir justicia.

A partir de la década de los noventa del siglo pasado comenzó a tener auge el denominado *public management,* consistente en la implementación de técnicas del sector privado al sector público, para eficientar el servicio y el gasto público. El ámbito judicial no fue la excepción y se desarrolló el *New Court Management* (NCM), con técnicas como la contratación de *managers* para la administración de las cortes, la reorganización y optimización de los servicios, el desarrollo de presupuestos basados en objetivos, y la medición del desempeño (Viapiana, Van Djik y Diephuis 2023: 350). En específico, estas técnicas tienen el objetivo de garantizar el derecho a que la impartición de justicia sea pronta, a través de procedimientos justos y con un gasto eficiente de los recursos (Viapiana, Van Djik y Diephuis 2023: 350). Al tener su origen en el sector privado, lógicamente retoma de este enfoques y lenguaje que le son propios. Por ejemplo, en lugar de centrarse en instituciones, lo hace en personas usuarias y en lugar de entender a la justicia como una fuente de poder, la entiende como un servicio público (Viapiana, Van Djik y Diephuis 2023: 352).

Este nuevo enfoque de la administración pública y concretamente de la administración judicial, fue impulsado por organismos internacionales de financiamiento y en buena medida se justifica en la afirmación de que las cortes son ineficientes en al menos dos sentidos: por una parte, dado que el manejo de los recursos no es adecuado, y por otro, dado que son lentas y "una justicia que pronta, no es justicia". Sobre este último punto trata el presente capítulo.

México no fue inmune a este tipo de enfoques en el desarrollo de sus políticas públicas y podemos encontrar al NCM en la esencia de la reforma judicial de 1994 impulsada por el entonces presidente Ernesto Zedillo, cuyo perfil tecnocrático es además ampliamente conocido. Esta reforma creó el Consejo de la Judicatura Federal (CJF), órgano encargado de la administración de los recursos humanos y materiales del Poder Judicial de la Federación (PJF) a excepción de la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) y del Tribunal Electoral del PJF. Entre las atribuciones del CJF encontramos la de evaluación del desempeño de los órganos jurisdiccionales, concretamente, se ha desarrollado un mecanismo cuantitativo de evaluación, que se basa en los datos estadísticos generados y reportados por los órganos jurisdiccionales al CJF, así como en dos revisiones anuales que son más profundas. Una de ellas es presencial y una persona funcionaria denominada "visitadora judicial" acude directamente al órgano para revisar sus libros de gobierno, algunos expedientes y hablar con el personal. Si bien son muchos los aspectos que se evalúan, en términos generales podríamos decir hay un énfasis importante en medir el "adecuado" manejo del tiempo en los procesos judiciales, por una parte, y por otra, las evaluaciones positivas o negativas de las sentencias, a través de su confirmación o no por parte de los órganos jerárquicamente superiores, cuando las partes impugnan dichas resoluciones.

En principio, podría pensarse que la medición del desempeño sólo puede traer beneficios en tanto que ayuda a identificar aciertos y "áreas de oportunidad", como se dice en el *argot* empresarial. Sin embargo, en el diseño institucional del PJF la evaluación está además ligada, directa o indirectamente según el cargo que se desempeñe, a las condiciones laborales de las personas funcionarias judiciales y aunque sólo sea por esta razón, las evaluaciones no son inocuas. Lo que podemos observar desde una perspectiva etnográfica, es que en torno a la evaluación de productividad se configuran una serie de dinámicas que añaden significados específicos a las motivaciones internas clásicas del gremio judicial, ubicadas en el prestigio y valores como la independencia y la objetividad (Viapiana, Van Djik y Diephuis 2023: 352-353), aunado a que las descentran, posicionando en su lugar el cumplimiento de exigencias alineadas con los objetivos de eficiencia propios del NCM.

Para analizar el papel que juegan estas técnicas de "managerialismo" en el desempeño del sector público, Vicente Sisto y Víctor Zelaya retoman de Muniesa, Milo y Callon el concepto de "dispositivo", "ensamblajes materiales y discursivos que intervienen en la acción local" (Muniesa, Milo y Callon 2007, citado por Sisto y Zelaya 2013: 1347), y enfatizan que el concepto permite comprender a dichas técnicas como "objetos con agencia. Es decir, como actores propiamente tales, que hacen cosas y hacen a otros actuar, hacer cosas" (Sisto y Zelaya 2013: 1347).

En el mismo tenor, este capítulo entiende las evaluaciones de productividad como un dispositivo, por lo que presenta algunas prácticas y significados que se generan en torno a la productividad tanto en la SCJN, como en órganos federales que se encuentran en la sede del PJF de una entidad federativa.[4] En lo que respecta a la SCJN, los datos fueron recogidos mediante el trabajo de campo etnográfico realizado de 2014 a 2015, que incluyó observación participante, observación no participante y entrevistas semiestructuradas.[5] En lo que respecta a los órganos federales, se realizó una serie de entrevistas antropológicas y pláticas informales con distintas personas funcionarias, entre 2018 y 2019, todas ellas registradas en diario de campo (Guber 2012). En ambos espacios, el trabajo de campo se realizó principalmente con personas funcionarias que ocupan los puestos de secretaria(o) de estudio y cuenta, y lo que entonces se denominaba oficial administrativa(o). Como se detallará más adelante, estas personas funcionarias son quienes se encargan del grueso del trabajo jurisdiccional y por tanto, el resultado de las evaluaciones depende en buena medida de su eficiencia.

Así, en el primer apartado de este capítulo se hace referencia a la distribución del trabajo en los tribunales federales y la distinción existente entre los asuntos simples y los complejos, crucial a la hora de enfrentar las exigencias de productividad por el tiempo de trabajo que requieren unos y otros; en el segundo, se ahonda en el trabajo de evaluación dentro del PJF y en las estrategias que genera en los tribunales de la entidad federativa, que en general se orientan a la construcción de estadísticas. En el tercer apartado se estudia una práctica observada tanto en la SCJN como en estos tribunales, que implica comprensiones en torno al juicio de amparo y la jurisprudencia que resultan útiles para dar por terminados los asuntos por cuestiones de forma, esto es, sin tener que entrar a estudiar las violaciones de derechos planteadas por los demandantes, lo que en esencia redunda en una especie de "producción en serie" de las sentencias. Por último, el capítulo se cierra con un apartado de conclusiones.

El trabajo jurisdiccional en el Poder Judicial de la Federación: los asuntos simples, los asuntos complejos y el tiempo

El PJF está compuesto por los tribunales federales, a saber, la SCJN, el Tribunal Electoral, Plenos Regionales, Tribunales Colegiados de Circuito, Tribunales Colegiados de Apelación y Juzgados de Distrito. La administración, vigilancia y disciplina de todos estos órganos, con excepción de la SCJN y el Tribunal Electoral, están a cargo del CJF.

---

4 Para mantener el anonimato de las personas informantes no se especifica la entidad federativa.

5 El trabajo de campo sirvió como base para mi tesis doctoral (Bárcena 2018b).

Al momento de realizar el trabajo de campo, únicamente los puestos de magistrado, juez, secretario de juzgado o de tribunal y actuario, eran considerados de carrera judicial, lo cual significa que su ingreso, asenso y permanencia están regulados legalmente conforme a un sistema que pretende ser meritocrático y que implementa el CJF. Por su parte, los movimientos del resto del personal que ocupa puestos no considerados en la carrera judicial, entre los que se encontraba el de oficial administrativo, dependían de las decisiones que tomaran los jueces o magistrados dado que constitucionalmente tenían esa facultad, y por lo tanto los ingresos, bajas, etcétera, eran simplemente informados al CJF. Ahora bien, en términos generales el trabajo estrictamente jurisdiccional[6] de los órganos implica, al recibir una demanda, registrarla mediante la asignación de un número y pasarla a un área en la que se hace una revisión preliminar sobre el cumplimiento de requisitos formales –por ejemplo, que se haya presentado dentro de los términos que marca la ley–. En caso de que no cumpla con estos requisitos, existe la posibilidad de que la demanda no sea admitida y el juicio se dé así por concluido.

Si se supera este primer filtro, comienza el proceso de formación del expediente, en algunos casos con el desahogo de pruebas, aunque por las competencias de los tribunales federales se integra más bien con informes y otros documentos. La última fase es la de resolución, que implica la redacción de la sentencia, para ello, normalmente un secretario elabora un proyecto y si se trata de un órgano con una persona titular,[7] esta lo revisa y en su caso lo aprueba; por el contrario, si se trata de un órgano colegiado, es decir, si está integrado con más de una persona juzgadora, el proyecto será elaborado por el secretario de uno de ellos y sometido a la consideración del resto de los titulares, en una sesión en la que el documento es discutido y aprobado. En este caso, una vez acordados los términos del proyecto por todos los titulares, el secretario que elaboró el proyecto se encargará de redactar la sentencia.

Como se ha analizado en otros trabajos (Bárcena 2018a; 2020a), la actividad jurisdiccional no depende exclusivamente del titular, sino que involucra a distintos funcionarios, entre quienes destacan los secretarios y oficiales administrativos, aunque el hecho de que sean ellos y no los titulares quienes realizan la mayor parte del trabajo no necesariamente significa que los titulares se dediquen únicamente

---

6 Hago esta aclaración debido a que en estos órganos, además de las labores propias de la resolución de los casos –funciones jurisdiccionales–, se ejecuta un sinfín de actividades administrativas que suelen ser invisibilizadas. Ejemplos de ello serían las comunicaciones entre distintos órganos –redacción de oficios–, los envíos de los expedientes al archivo judicial, la costura e integración física de los mismos expedientes y las cuestiones administrativas relacionadas con el personal. Sobre la ponderación diferenciada de las funciones jurisdiccionales y administrativas en la SCJN, véase Bárcena (2020b).

7 En PJF este caso sólo se da en los Juzgados de Distrito, que tienen por titular a la persona jueza.

a firmar. Antes bien, por un lado, son los responsables del resultado del trabajo jurisdiccional en los órganos que lideran, de lo que se desprende su obligación de vigilancia y dirección; mientras que, por el otro, son sus criterios los que deben prevalecer en los proyectos y en las sentencias, en medidas y formas distintas, dependiendo de si se trata de un órgano colegiado o no (Bárcena 2018a).

Otra característica importante del trabajo jurisdiccional, junto con esta descentralización relativa de la figura del juez, es que con independencia de la materia que se trate –amparo, laboral, civil–, no todos los asuntos requieren la misma cantidad de tiempo, desde luego para su tramitación, pero en particular para su resolución, cuestión que está determinada por el tipo de asunto. En la perspectiva de los funcionarios judiciales que realizan esta tarea, existen asuntos simples y asuntos complejos (Bárcena 2018a). Tanto en la SCJN como en los órganos federales estudiados, los asuntos simples se caracterizan por no requerir mayor estudio y sofisticación argumentativa, dado que, por distintos motivos, darle o no la razón al demandante es una cuestión evidente, desde una lógica particular. Así, por ejemplo, según la ley, si una persona cuenta con un documento firmado en el que otra persona reconoce una deuda monetaria, el solo hecho de presentar dicho documento prueba el derecho de la primera, por lo tanto, el juicio se considera una mera formalidad para obligar al pago. Estos son asuntos "de machote", es decir, que pueden resolverse con un formato estandarizado al que únicamente hay que modificar los datos específicos.

Los elementos que se considera que incrementan la complejidad de un asunto varían, dependiendo de si se trata de la SCJN o los órganos federales. La SCJN se considera una corte constitucional, por lo tanto, según se percibe en el propio espacio, sus juicios son más importantes porque implican la interpretación de la Constitución y de los tratados internacionales en materia de derechos humanos ratificados por el Estado mexicano. El grado de exigencia de estas interpretaciones, según el tipo de juicio, será una de las principales razones para considerar si un asunto es complejo o no. Mientras que, en los órganos federales estudiados, los principales elementos para catalogar la complejidad de un asunto se relacionan con el tamaño de los expedientes, el número y la calidad de las cuestiones que el demandante pone a consideración del tribunal y, dependiendo del tipo de asunto, la cantidad de dinero que está de por medio o, por ejemplo, si se encuentran involucrados menores de edad.

Ahora bien, en la SCJN quién resuelve los asuntos simples y quién los complejos, implica una diferencia de estatus, por lo tanto, no todos los secretarios resuelven cualquier tipo de asunto. En este espacio, los casos complejos en general están reservados, pues se considera que requieren un conocimiento jurídico especializado y constituyen un ejercicio intelectual para los mejores secretarios, aquellos que por su trayectoria profesional fuera o dentro de la institución son

cercanos a los ministros y reproducen con eficiencia sus criterios (Bárcena 2018a). Un factor importante para determinar la relevancia de estos asuntos es que constituyen principalmente el espacio en el que los ministros se disputan lo que Pierre Bourdieu conceptualiza como capital jurídico, es decir, "el monopolio del derecho de decir el derecho" (2000: 169), puesto que, según se considera, de su resolución saldrán los criterios conforme a los cuales el resto del PJF tendrá que impartir justicia.

Técnicamente, los tribunales federales también tendrían que hacer interpretaciones de la constitución o de los tratados internacionales; sin embargo, la SCJN mediante diversas jurisprudencias,[8] obligatorias para el resto del PJF, ha restringido esta facultad, sobre todo en lo que se refiere al derecho internacional de los derechos humanos. Estas jurisprudencias, a su vez, son un medio para marcar la jerarquía de la SCJN sobre el resto del PJF, fuertemente interiorizada en el ámbito institucional, por lo que los titulares de los tribunales federales suelen limitarse a aplicarlas. Por otra parte, el énfasis en la productividad, como se verá más adelante, ha contribuido a situar ahí una de las prioridades de los titulares y no a "redefinir la jurisprudencia constitucional en materia de derechos fundamentales de acuerdo con los cambios políticos y sociales del país" (Magaloni 2008: 283). En cuanto a la valoración de los asuntos sencillos en la SCJN, estos llegan a ser vistos incluso como un obstáculo para el desarrollo de las carreras individuales pues se considera que difícilmente los secretarios podrán destacarse si sólo se encargan de este tipo de casos (Bárcena 2018a). Cabe señalar que a quienes se les asignan asuntos complejos también se les asignan asuntos sencillos, aunque en menor cantidad, en el entendido de que los primeros les llevarán más tiempo.

En el resto del PJF parece suceder lo contrario, al igual que en la SCJN, la productividad está íntimamente relacionada con el tiempo, pero como se mencionó con anterioridad, los tribunales federales no suelen ser un espacio en el cual se dispute el capital jurídico pues, entre otras cuestiones, es más valioso y apremiante, por ejemplo, mantener una estadística en negro, por lo tanto, los asuntos complejos son poco deseables y llegan a ser una forma de castigo. Recientemente, en un ejercicio sobre los límites determinados por el género para ascender en la carrera judicial, una secretaria refirió que después de manifestarle al titular su interés por participar en un concurso de oposición para nombrar jueces de distrito, este le asignó sólo asuntos complejos en el periodo previo a

8 Por ejemplo, *La contradicción de tesis 299/2013* (SCJN 2014), en la que se decidió que la jurisprudencia emitida por la SCJN no puede ser sometida a un control de convencionalidad por cualquier órgano jurisdiccional de menor jerarquía; o bien, la sentencia dictada dentro del amparo directo en revisión 1046/2012 (Zaldívar 2019), en la que se limita a los Tribunales Colegiados, que sólo pueden realizar un control de convencionalidad respecto de las leyes que rigen el juicio de amparo, lo que trae como consecuencia que no puedan revisar leyes como el código penal, el código civil, la ley laboral, la ley minera, etcétera.

la primera etapa.[9] La secretaria consideró que probablemente se debía a que el titular quería que salieran esos asuntos antes de que ella se fuera, en caso de que pasara todas las pruebas del concurso, pero también lo interpretó como un reflejo del machismo que predomina en el PJF, de acuerdo con su propia perspectiva.[10] En este caso, aunada a las presiones que puedan derivarse de la necesidad de concluir los asuntos, está la cuestión de que a mayor complejidad del asunto, mayor es el tiempo de trabajo que debe invertirse en él, incluso en detrimento del tiempo libre, que suele ser del que disponen las secretarias para prepararse si quieren participar en los concursos de oposición. A ello, desde luego, cabría agregar que, debido a los papeles de género, el tiempo no laboral se reduce aún más para las mujeres cuando tienen hijos u otros familiares a su cuidado. Entonces, como podemos observar, en este caso la asignación de asuntos complejos puede ser una herramienta poderosa para dificultar el ascenso profesional.

Estas significaciones en torno a las valoraciones diferenciadas de los asuntos y su relación con el tiempo no son menores puesto que, como se puede observar, articulan relaciones y dinámicas de trabajo jurisdiccional en el PJF que tienden a centrar las prioridades de los funcionarios al sortear un ambiente de trabajo más bien hostil y demandante. Desde luego, ello amerita todo un estudio en sí mismo, pero de momento, atendiendo al objetivo de este capítulo, me interesa resaltar que las prioridades sólo están excepcionalmente en "decir el derecho" y el sistema de evaluación, al basarse en la productividad, refuerza esta situación.

El imperio de la productividad

El objeto de la evaluación que realiza el CJF sobre el trabajo jurisdiccional del PJF, con excepción de la SCJN, es la productividad: cuántos asuntos entran, cuántos se finalizan o si las etapas procesales se llevan a cabo en los tiempos que marca la ley. En los juzgados de distrito, a lo anterior se agrega: cuántas de sus sentencias fueron impugnadas y entre estas, cuántas fueron consideradas erróneas por los tribunales colegiados –superiores jerárquicos– y cuántas fueron confirmadas.

César Esquinca Muñoz (2016), en su momento consejero del CJF, señala que la evaluación centrada en la productividad se ha justificado en el hecho de que una evaluación cualitativa del trabajo jurisdiccional afectaría el principio de independencia judicial. Desde su perspectiva, es una preocupación infundada ya que el objetivo sería "analizar lo ya resuelto para conocer si fue correcto o

---

Esta etapa normalmente implica un examen de conocimientos jurídicos que, para efectos prácticos, deben ser memorizados, por lo que requiere una gran cantidad de tiempo para prepararse.

10 Notas de campo, 26 de agosto de 2019.

incorrecto con la única finalidad de evitar que los errores cometidos en el pasado puedan repetirse en el futuro" (Esquinca 2016: 401), lo que implicaría entender la evaluación como un proceso preventivo y no correctivo/acusatorio. Sin embargo, esta perspectiva no sólo no se encuentra en el diseño formal de la evaluación, sino que, además, al ser la productividad su único objetivo, sin mayor consideración sobre las cargas de trabajo y el tiempo requerido por cada asunto para ser resuelto, se ha convertido en una fuente importante de presión para quienes realizan el trabajo jurisdiccional.

En la SCJN, a mi pregunta sobre el manejo de sus cargas de trabajo, que implicaban revisar entre cinco y once asuntos en un lapso de dos semanas, además de otras labores como, por ejemplo, la redacción final de la sentencia, una secretaria respondía de este modo:

> No pasa nada si uno, más difícil, quieres estudiarlo un poco más […]; nosotros tenemos estadísticas trimestrales, o sea, justo tuvimos cierre antes de Semana Santa, y uno antes de vacaciones de julio. Creo que hacemos otro a finales de septiembre, más o menos a finales de septiembre, pero ésos son internos, y luego […] está la estadística de noviembre, del 30 de noviembre, que [...] la instrucción es que no te puedes quedar con ninguno rezagado. O sea, yo creo que ahí sí, no sé si te lleguen a correr, pero es como muy serio. O sea, sería muy grave que te quedes con un asunto. Por ahí se llegan a quedar con alguno muy, muy difícil, que el ministro sí llega a decir: "bueno, no, más vale estudiarlo más", o así, ¿no?; o esperar a que salga algún otro criterio, o no sé, cualquier consideración (entrevista con secretaria A, Ciudad de México, 19 de abril del 2017).

Pero si la presión parece alta, aunque sólo fuera por la posibilidad de perder el trabajo, en otros órganos del PJF, en los que las cargas pueden ser mayores y la evaluación es realizada por el CJF, la presión sólo incrementa. En la experiencia de una oficial administrativa, durante un periodo en el que laboró en un juzgado de distrito –órganos con mayor carga de trabajo en el PJF– a cada quién se repartía un asunto por la mañana y para las seis de la tarde tenían que reportar al secretario sobre el trabajo realizado, para que a su vez él hiciera lo propio con el titular al día siguiente. Al juez le gustaba que sacaran todo de un día a otro y no les recibía el trabajo después de las nueve de la mañana, a menos que considerara que había una razón justificada. Esta oficial trabajaba incluso los sábados y sus jornadas podían alargarse hasta las tres o cuatro de la mañana. Los domingos el secretario iba al juzgado y revisaba todo lo que se tenía que entregar el lunes, día en que llegaban muy temprano, antes de las nueve de la mañana, por si tenían que hacer correcciones antes de que el juez hiciera la revisión.[11]

---

11 Notas de campo, 10 de octubre de 2018.

La Visitaduría Judicial es el órgano del CJF que se encarga de la evaluación. Para ello, se realizan dos inspecciones ordinarias al año a cada órgano jurisdiccional; en la primera, un visitador acude personalmente y en la segunda, el órgano judicial envía un informe de manera electrónica.[12] "Tienes al Consejo todo el tiempo encima", mencionaba un juez en una plática informal[13], en alusión a que el personal de la Visitaduría Judicial es sumamente estricto con los tiempos en los que se tienen que entregar los reportes y monitorea el estado de la estadística, o al menos así se cree, porque cuando los números negros comienzan a mutar al rojo, se comunica constantemente con el órgano jurisdiccional hasta que esta situación es subsanada.[14]

Esta presión recae principalmente sobre los titulares de los tribunales (jueces/magistrados), porque en los resultados de las visitas, en buena medida, se juegan sus aspiraciones profesionales. De acuerdo con la ley, un elemento importante para que los titulares puedan ascender de juez a magistrado, permanecer como titular o dirigir un órgano ubicado en una ciudad cualitativamente mejor para vivir, entre otras condiciones laborales, depende de los resultados de las evaluaciones de la Visitaduría Judicial. Sin embargo, por las dinámicas de distribución del trabajo, que incluyen una relativa descentralización desde el juez hacia los secretarios y oficiales, la presión también recae sobre estos.

Para lidiar con ello, se generen estrategias dirigidas a controlar las estadísticas de tal manera que siempre se muestre el mejor manejo posible de los asuntos. Según me fue explicado, un funcionario que normalmente ocupa el cargo de secretario de acuerdos tiene la tarea de estar al pendiente de los movimientos de los casos y antes de las fechas programadas para la visita o para enviar el informe, debe reportar a los titulares cuáles son los que se están rezagando para darles prioridad y regularizarlos a tiempo.

Pero también debe identificar los asuntos que puedan tener algún problema. Por ejemplo, si se trata de un tribunal colegiado, imaginemos que por algún

12 De conformidad con el artículo 98 de la anterior Ley Orgánica del Poder Judicial de Federación (1995), la Visitaduría Judicial es un órgano auxiliar del Consejo de la Judicatura Federal facultado para inspeccionar e investigar el funcionamiento de los órganos jurisdiccionales federales. Dicha facultad es ejercida mediante ordinarias y extraordinarias. Ambas inspecciones se encuentran previstas en los artículos 98 a 102 de la anterior Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación (1995) y su desarrollo está regulado por el Título Quinto del "Acuerdo General del Pleno del Consejo de la Judicatura Federal que establece las disposiciones en materia de responsabilidades administrativas, situación patrimonial, control y rendición de cuentas" (2018), en el que se establece la forma en la que deben practicarse las inspecciones.

13 Notas de campo, 9 de noviembre de 2018.

14 Notas de campo, 12 de octubre de 2018.

error en sesión –en el mejor de los casos, no intencionado– los tres magistrados determinaron resolver en un sentido y así se registra, pero la sentencia, que se elabora con posterioridad a la sesión, se redactó en el sentido contrario y así fue publicada y notificada a las partes. El funcionario encargado de revisar el caso debe reportar este tipo de situaciones a los magistrados, quienes tienen al menos dos opciones: pueden reconocer el error y tratar de subsanarlo, lo que seguramente traerá como consecuencia que se les inicien procesos administrativos de los que derivarán sanciones; o pueden informar que el registro inicial fue erróneo pero el sentido de la sentencia siempre fue el que finalmente quedó asentado en esta.[15] Según me fue explicado, en general los visitadores revisan las estadísticas en los registros y sólo piden uno o dos expedientes para inspeccionarlos con detenimiento. Así, una situación como la que se acaba de plantear puede llegar a pasar desapercibida. No pretendo afirmar que este tipo de ejemplos sean la regla, la cuestión es que se trata de una situación posible y en este contexto, entender lo que buscan los visitadores y cómo lo buscan es crucial para anticiparse y disminuir el riesgo de un informe negativo.

La vigilancia cercana del CJF y las implicaciones que pueden derivarse de un reporte negativo de la Visitaduría Judicial en los expedientes laborales de los titulares explicarían tanto la presión que esto produce como las estrategias para sortear las visitas. Sin embargo, cuando pregunté a diversos funcionarios sobre qué tan frecuente era que sus resultados fueran negativos y existieran consecuencias graves, nadie pudo recordar que un titular hubiera enfrentado algo semejante. Por una parte, desde su perspectiva, el informe final de la visita sólo sería negativo si la administración del órgano fuera en verdad desastrosa, es decir, que fueran por completo evidentes el rezago o los errores. Por el contrario, una situación que llega a darse es que el visitador haga observaciones y señale las fallas del personal que se encarga de realizar la estadística, lo que implica un severo regaño a estos funcionarios por parte de los titulares, por haberles dejado "mal parados" ante el visitador en cuestión. Por otra parte, existe la percepción de que el CJF, aunque presiona, también cuida a los titulares, en el sentido de que no ordena auditorías externas.[16]

Aquí encontramos un tema pendiente para una futura agenda de investigación. Si no hay consecuencias graves, ¿por qué se invierten tantas energías en la evaluación? Desde la perspectiva de los funcionarios con quienes se realizó el trabajo de campo, se debe a que las sanciones del CJF, en términos generales, suelen ser discrecionales y ejemplares, es decir, dependen de que entre quienes toman las decisiones se produzca una incomodidad que no necesariamente depende de la

15 Notas de campo, 15 de octubre de 2018.

16 Notas de campo, 6 de octubre de 2018.

productividad.[17] Sin embargo, habría que profundizar en la investigación con los actores directamente relacionados, es decir, con los titulares y el personal del CJF.

Este tipo de estrategias no fueron observadas en la SCJN, lo que puede derivarse del hecho de que su personal no está sometido a algún tipo de revisión externa; sin embargo, tanto en la SCJN como en los órganos en los que se realizó el trabajo de campo se documentaron estrategias que parten del uso de la ley y la jurisprudencia así como de ciertos sentidos construidos en torno al juicio de amparo, para mantener la estadística.

La productividad y la producción en serie: la burocratización de las cortes

Si se toma en consideración la distribución del trabajo jurisdiccional y la variación en el tiempo a invertir para resolver un asunto, dependiendo de su grado de complejidad, resulta evidente que los titulares requieren secretarios eficientes para mantener sus estadísticas. Un oficial administrativo que laboraba en un tribunal colegiado y desempeñó funciones de secretario, explica que los "buenos secretarios" saben administrar el tiempo en relación con el grado de complejidad de los asuntos, hacen buenas lecturas de los expedientes y conocen los criterios tanto de forma como de fondo del titular, lo que implica desde el estilo de redacción hasta cómo interpreta tal o cual artículo; además son dóciles, en el sentido de que hacen lo que se les indica sin replicar:

> Es que hay asuntos que son muy sencillos de sacar, muy, muy sencillos, y hay otros muy complejos; entonces, un buen secretario [no es el que] va a llegar con su juez [a decirle]: "hoy nada más te voy a sacar dos o uno porque está muy difícil". No. Es el que te sacó el uno muy difícil, con otros […]. También va su reputación [del magistrado], que llegues a tu cuenta, digo, a tu sesión, con tus proyectos, y bien hechos, ¿no? O sea, como magistrado no te puedes escudar en "[el secretario] me hizo un mal proyecto" (entrevista con oficial administrativo de tribunal, sede del tribunal, 5 de octubre del 2018).

Para ser eficiente, es indispensable dominar la ley y la jurisprudencia y saber usarla correctamente. Un dicho popular en el PJF es que "cuando se cae la ley de amparo, cae abierta en el artículo 73". Este artículo pertenece a la ley de amparo anterior,[18] que señala las causas por las cuales el juicio de amparo, que únicamente pueden resolver los tribunales federales y constituye su principal carga de trabajo,

17 *Ibidem*.

18 El 2 de abril de 2013 se promulgó una nueva ley de amparo como parte de la reforma constitucional.

no es procedente. El dicho pretende reflejar literalmente el peso de identificar causales de improcedencia en razón de las cuales se desechan los asuntos. De hecho, en la nueva ley de amparo las hipótesis conforme a las cuales el juicio resulta improcedente fueron ampliadas.

En una plática informal, dos personas que trabajaban como operativas en la SCJN comentaron que, desde su perspectiva, en la SCJN "en lugar de buscar cómo conceder, se busca cómo negar". Ante esta tendencia, que yo también percibía, pregunté a los operativos: "¿por qué lo niegan todo, por qué buscan cómo negar?" Uno de ellos me explicó: "porque es más fácil, ya tienes todas estas jurisprudencias, como la que dice que los jueces constitucionales no pueden violar garantías o que no basta mencionar un artículo constitucional violado para que se considere planteamiento de constitucionalidad. Además, para entrar al fondo tendrías que [hacer un estudio que te implicaría mucho tiempo]".[19] Tiempo que, como se ha venido apuntando, es valioso para poder cumplir con los estándares de productividad.

Este tipo de criterios, que contemplan supuestos que por alguna razón hacen improcedentes los argumentos vertidos por las partes, algunas veces simplemente por la forma como son enunciados, se convierten en un "cajón de sastre", como me dijeron estas mismas personas, útil para acelerar el trabajo: "si los argumentos de quien promueve se basan en que el juez de amparo violó sus derechos, por ejemplo, aplicas la jurisprudencia. Ya sabes que son inoperantes, entonces ya no continúas con el estudio, haces el dictamen o el proyecto con base en ese criterio y te vas al siguiente asunto."[20]

Pero esta situación no es exclusiva de la SCJN. Ya en el *Libro blanco de la reforma judicial. Una agenda para la justicia en México* (SCJN 2006), que se deriva de la "Consulta Nacional sobre una Reforma Integral y Coherente del Sistema de Impartición de Justicia en el Estado Mexicano", realizada en 2003, se identificaba esta situación:

> Las figuras de la improcedencia y el sobreseimiento en el amparo fueron motivo de críticas. Destacan posturas en las que se plantean las dificultades técnicas que se producen con motivo de la gran variedad de supuestos de improcedencia y sobreseimiento existentes en la Ley. Al efecto, se argumenta que dichas figuras afectan el acceso de los usuarios del sistema de justicia al amparo. Asimismo, hubo quien destacó el empleo de dichas figuras como un mecanismo para tratar de regular la carga de trabajo de las unidades jurisdiccionales del Poder Judicial Federal.

19 Notas de campo, 29 de abril de 2015.

20 *Ibidem*.

> De esta manera, el empleo de improcedencias y sobreseimientos puede evitar el rezago y mantiene una estadística saludable en las unidades jurisdiccionales (SCJN 2006: 161-162).

Este fenómeno, en el que se combinan altas cargas de trabajo con periodos para desahogarlas estandarizados por la ley, esto es, que no se determinan en función de la complejidad del asunto, tienden a generar una burocratización de la justicia. El término "burocracia" no se refiere aquí a una organización técnica, sino a la expresión de una organización impersonal. Como consecuencia, cuando una corte se burocratiza, las sentencias se producen con base en una lógica cercana a la de la producción en masa, lo que curiosamente se vincula con la denominación de "productividad" como objeto de la evaluación:

> En consecuencia, una corte burocratizada es despersonalizada. En lugar de proporcionar la mejor calidad de justicia, el tribunal burocratizado debe equilibrar la calidad de la justicia dispensada con el tiempo y el costo de cada caso. Como resultado, la burocratización produce una mayor estructura jerárquica, sobre especialización, reglas y regulaciones rígidas, impersonalidad, resistencia al cambio y delegación de deberes judiciales al personal de apoyo. En un tribunal burocratizado, las responsabilidades administrativas de los jueces abruman el objetivo de la justicia razonada (Cohen 2002: 4-5)[21].

La burocratización de las cortes también se asocia a elementos propios de la cultura jurídica interna, es decir, aquella que predomina entre las personas que laboran en dichos espacios (Bell 2001; Friedman 1969). En el caso específico del PJF, encontramos dos elementos que se destacan en relación con este fenómeno. En primer lugar, está la forma como se entiende el propio juicio de amparo. En palabras de una secretaria de Estudio y Cuenta que laboraba en la SCJN:

> No puede ser posible que la gente gaste su cerebro aquí en la Corte [SCJN] y en el Poder Judicial de la Federación, en cómo sobreseer un […] asunto, o sea, si te gastas… Yo he visto asuntos, yo he visto proyectos de 15 páginas explicando por qué no hay que entrarle al fondo, ¿por qué no utilizas ese cerebro y esas 15 páginas mejor para por qué sí? ¿No? O sea, porque si ya tienes que argumentar tanto para no conocer un asunto es porque no está tan fácil no conocerlo, no es tan evidente. Ahora, eso no quiere decir que [en] todos los asuntos se pueda entrar al fondo, no necesariamente, pero creo que estamos más en la lógica de "es un recurso excepcional, entonces hay que hacerlo lo más difícil

21 La traducción es mía.

> posible". No es un recurso efectivo, no es un recurso sencillo (entrevista con secretaria C, Ciudad de México, 20 de abril de 2017).

Esta forma de entender el juicio de amparo como recurso excepcional lo ha vuelto extremadamente complejo en el aspecto técnico (Cano 2013, Estrada 2015, Pou 2014). Aunque se supone que debe ser un juicio pensado para proteger los derechos de las personas frente al abuso de la autoridad estatal, la idea del "recurso excepcional" está alimentada por numerosas jurisprudencias emitidas por la propia SCJN en el contexto de la hegemonía priista, reflejo del gremio jurídico en México en esa época (Lara, Mejía y Pou 2012). Así: a) no es algo que se deriva únicamente de la ley sino de cómo esta se entiende y b) al estar esas interpretaciones también contenidas en la jurisprudencia, se vuelven obligatorias para el resto del PJF.

Uno de los principales problemas que surgen de esta burocratización de la justicia es que asuntos en los que se demandan violaciones de derechos humanos, por mencionar sólo un ejemplo, puede que nunca sean realmente analizados por los tribunales que se "deshacen" de ellos gracias a este "cajón de sastre". En conjunto, la consecuencia sería que, aunque pudieran reclamarse justificadamente violaciones a derechos, si no se cumplen las cuestiones de forma, el caso se puede dar por concluido con pleno fundamento legal. En este contexto, revisar el fondo del asunto y si es necesario flexibilizar las cuestiones de forma para pronunciarse sobre las violaciones a derechos humanos, que por la propia indeterminación del derecho es algo posible (Tushnet 2001), termina por ser una decisión personal (Bárcena 2018b), para la cual, por cierto, hay muy pocos incentivos, aunque depende del espacio de que se trate.

Si consideramos, como se señaló al principio de este artículo, que quienes realizan el grueso del trabajo jurisdiccional son los secretarios y los oficiales administrativos, aunque bajo la supervisión cercana de los titulares, entenderemos que esa decisión depende de cuál sea el criterio del titular o de qué tanto espacio deje a su secretario para esta flexibilización.

En la SCJN se pudo observar que, pese a ser un tribunal colegiado, las decisiones no se consensan (Bárcena 2018b); antes bien, se trata abiertamente de un juego de posicionamientos en el que los ministros están constantemente disputándose el capital jurídico (Bourdieu 2000). Ello acentúa la necesidad de que los secretarios dominen y prioricen los criterios de los ministros para los que trabajan, pero si además quieren presentar un estudio que explore otros horizontes, tienen que considerar al menos tres cuestiones: el criterio del ministro para el que trabajan y el grado de apertura que pueda tener a escuchar nuevas propuestas; el tiempo que le vaya a tomar hacer ese estudio en relación con sus cargas de trabajo, y si tiene posibilidades de que el resto de los ministros se pronuncien

a favor de su propuesta (Bárcena 2018b). Lo que este secretario puede ganar es cierto grado de reconocimiento interno y externo, pero sus cargas regulares de trabajo no van a disminuir.

Por otro lado, hay también secretarios y oficiales que observan sesgos derivados de la forma como se identifican los asuntos complejos, pues incluso en asuntos que en general se consideran "de machote" pueden presentarse violaciones a derechos. Este es el caso del ejemplo citado en el primer apartado de este artículo, pues aunque haya un documento firmado en el que se reconoce una deuda monetaria, puede existir también una tasa de interés abusiva, por lo tanto, una afectación de derechos. O también, del hecho de priorizar las cuestiones de forma se puede derivar un tema de negación de acceso a la justicia. Pero la construcción del valor de estos asuntos como parte del trabajo jurisdiccional fácilmente invisibiliza esta situación.

En segundo lugar, en otros tribunales del PJF, según me fue explicado, la significación del juicio de amparo como "recurso excepcional" y la tendencia a hacer uso de las improcedencias para concluir los asuntos son igualmente vigentes. Pero, además, la posibilidad de proponer otras interpretaciones se llega a encontrar limitada por la interiorización de la jerarquía del PJF y la preocupación primera de mantener los estándares de productividad, como se apuntó en el primer apartado.

Aunado a ello, existen mecanismos administrativos mediante los cuales se puede sancionar a los titulares por no haber aplicado una jurisprudencia de la SCJN o no haberlo hecho correctamente. Si estos mecanismos prosperan, quedarán en el expediente laboral de los titulares y repercutirán en su estabilidad laboral, en sus condiciones de trabajo y en las posibilidades de ascender. Sin embargo, en este caso también se apuntó la discrecionalidad y ejemplaridad de las sanciones del CJF. Lo cierto es que tampoco existen incentivos específicos para hacerlo, pues sus carreras estarán en buena medida seguras si mantienen los estándares de productividad y si siguen la jurisprudencia de la SCJN a modo de mapa, que indica no sólo las rutas sino también los límites de lo posible.

A manera de cierre

En este capítulo se han analizado prácticas y sentidos observados en la SCJN y en tribunales federales ubicados en la sede del PJF en una de las entidades federativas del país, relacionados con la evaluación del trabajo jurisdiccional centrado en la productividad. Si bien con distintos matices, se puede entender, tanto en la SCJN como en los tribunales colegiados o juzgados de distrito, a la evaluación con base en la productividad como un dispositivo en torno al cual se generan

dinámicas y se construyen sentidos: el manejo de los asuntos y las dinámicas laborales que ello genera, son de alguna manera más importantes que los asuntos mismos, en una lógica de impartición de justicia. No sólo podemos ubicar una prioridad importante, sino que, además, el hecho de mantener estas dinámicas parece reforzar en los funcionarios judiciales la idea de que ello es suficiente para avanzar en sus posibilidades de permanecer o ascender en la carrera judicial.

Un efecto de lo anterior, a su vez, es la burocratización de la justicia que, como se señaló, puede ser un factor importante para que el fondo de los asuntos quede supeditado a la forma, lo que pone en cuestión si una justicia pronta efectivamente es justicia.

Referencias bibliográficas

Bárcena Arévalo, Erika. 2022. Justicia pronta, ¿es justicia? Sentidos y prácticas judiciales en torno a la productividad. *Desacatos*. (68): 92-107. https://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/2489.

_____. 2018a. La reproducción judicial y la cultura jurídica. El sistema de nombramiento de personal en la Suprema Corte mexicana. *Oñati Socio-Legal Series*. 8(5): 739-759. http://ssrn.com/abstract=3271662.

_____. 2018b. "El oficio de juzgar, la Corte y sus cortesanos. Estudio etnográfico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación y su incorporación del derecho internacional de los derechos humanos." Tesis de doctorado. Antropología. CIESAS. México.

_____. 2020a. "Profesionales operativos: su ingreso y movilidad". En: César Astudillo y José Ramón Cossío Díaz (coords.), *Organización y funcionamiento de la Suprema Corte de Justicia de la Nación*. pp. 799-811. México: Tirant Lo Blanch.

_____. 2020b. "Las capacitaciones, lo administrativo y lo jurisdiccional en la experiencia del poder judicial federal. Aportes del enfoque antropológico a la gobernanza judicial". En: Luis Enrique Villanueva Gómez y Juan Carlos Guerrero Fausto (coords.), *Gobernanza judicial: concepto, retos y perspectivas*. pp. 273-301. México: Miguel Ángel Porrúa-UdeG.

Barrera, Leticia. 2009. La circulación de expedientes y las formas de los expertos legales: Agencia y sujeto en la Corte Suprema argentina. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*. 10(1): 221-240. https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/rjup/article/view/40288/37074

Bourdieu, Pierre. 2000. "La fuerza del derecho. Elementos para una sociología del campo jurídico". En: Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*. pp. 165-223. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Cano López, Luis Miguel. 2013. La revolucionaria renovación del juicio de amparo a partir de las reformas constitucionales de 2011 y de la nueva ley en la materia. *Defensor. Revista de Derechos Humanos*. 6: 20-26.

Chenaut, Victoria, Gómez, Magdalena, Ortíz, Héctor y Sierra, María Teresa (coords.). 2011. *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. Ecuador: CIESAS-FLACSO Ecuador.

Chenaut, Victoria y Sierra, María Teresa. 1995. *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS-CEMCA.

Cohen, Jonathan Matthew. 2002. *Inside Appellate Courts: The Impact of Court Organization on Judicial Decision Making In The United States Courts of Appeals*. Michigan: The University of Michigan Press.

Córdoba Esparza, Karen Edith y Terven Salinas, Adriana. 2022. La violencia sin huella. Un estudio sobre los estereotipos femeninos y de la violencia como obstáculos en la judicialización de denuncias en Querétaro, México. *Revista Humanidades: Revista de la Escuela de Estudios Generales*, 12(1).

Diario Oficial de la Federación. 2018. *Acuerdo General del Pleno del Consejo de la Judicatura Federal que establece las disposiciones en materia de responsabilidades administrativas, situación patrimonial, control y rendición de cuentas*. http://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5546037&fecha=07/12/2018.

_____. 1995. *Ley Orgánica del Poder Judicial de la Federación*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/abro/loPJF_1995.htm.

Esquinca Muñoa, César. 2016. *Carrera judicial. Antecedentes, realidades y prospectiva*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Estrada Michel, Rafael. 2015. "El amparo de la Unión: historia de una institución compleja y complejizante". En: Francisco Tortolero Cervantes y Carlos Pérez Vázquez (coords.), *El juicio de amparo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos: el patrimonio documental de la SCJN: una postulación a la Unesco*. pp. 59-95. México: SCJN.

Friedman, Lawrence M. 1969. Legal Culture and Social Development. *Law and Society Review*. 1(4): 29-44.

Guber, Rosana. 2012. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Buenos Aries: Siglo XXI Editores.

Juárez Ortiz, Guadalupe Irene. 2020. Perspectiva de género y sistema penal para adolescentes en México. *Revista nuestrAmérica*. 8(15): 117-136.

Juárez Ortiz, Guadalupe Irene y Maciel, Welliton Caixeta. 2021. El Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho (FLAD): Diálogos, conexiones y retos entre México, Brasil y Argentina. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*. 18: 1-21. https://doi.org/10.1590/1809-43412021v18a812.

Lara, Roberto, Mejía, Raúl y Pou Giménez, Francisca. 2012. "¿De verdad deseamos una Corte redentora?". En: Rodolfo Vázquez (coord.), *Corte, jueces y política*. pp. 135-147. México: Fontamara-Nexos.

Magaloni Kerpel, Ana Laura. 2008. "¿Por qué la Suprema Corte no ha sido un instrumento para la defensa de derechos fundamentales?". En: Arturo Zaldívar Lelo de Larrea y Eduardo Ferrer Mac-Gregor (coords.), *La ciencia del derecho procesal constitucional. Estudios en homenaje a Héctor Fix-Zamudio en sus cincuenta años como investigador del derecho*. pp. 271-289. México: UNAM-Instituto Mexicano de Derecho Procesal Constitucional-Marcial Pons.

Muniesa, Fabian, Millo, Yuval y Callon, Michel. 2007. "An introduction to market devices". En: Michel Callon, Yuval Millo y Fabian Muniesa (eds.), *Market devices*. pp. 1-12. Malden: Blackwell.

Pou Giménez, Francisca. 2014. El nuevo amparo mexicano y la protección de los derechos: ¿ni tan nuevo ni tan protector? *Anuario de Derechos Humanos*. 10: 91-103.

Sarrabayrouse Oliveira, María José. 2011. *Porder judicial y dictadura: El caso de la morgue judicial*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto-CELS.

Sieder, Rachel (ed.). 2017. *Exigiendo justicia y seguridad: Mujeres indígenas y pluralidades legales en América Latina*. México: CIESAS.

Sierra, María Teresa, Hernández, Rosalba Aída y Sieder, Rachel (eds.). 2013. *Justicias indígenas y Estado: Violencias contemporáneas*. México: FLACSO México-CIESAS.

Sisto, Vicente y Zelaya, Víctor. 2013. La etnografía de dispositivos como herramienta de análisis y el estudio del managerialismo como práctica local. *Universitas Psychologica*. 12(4): 1345-1354.

Suprema Corte de Justicia de la Nación. 2014. *Contradicción de tesis 299/2013*. SCJN. https://www2.SCJN.gob.mx/AsuntosRelevantes/pagina/SeguimientoAsuntosRelevantesPub.aspx?ID=153439&SeguimientoID=603&CAP=.

_____. 2006. *Libro blanco de la reforma judicial. Una agenda para la justicia en México*. México: SCJN.

Tiscornia, Sofía. 2008. *Activismo de los derechos humanos y burocracias estatales. El caso Walter Bulacio*. Canadá: Editores del Puerto-CELS.

Tushnet, Marc. 2001. "Ensayo sobre los derechos". En: Mauricio García Villegas (ed.), *Sociología jurídica. Teoría y sociología del derecho en los Estados Unidos*. pp. 112-159. Bogotá: UNAL.

Zaldívar, Arturo. 2019. *ADR 1046/2012 Control ex oficio de los Tribunales Colegiados sobre cualquier norma y no solamente aquellas que están facultados a aplicar*. https://arturozaldivar.com/votos/adr-1046-2012-control-ex-officio-de-los-tribunales-colegiados-sobre-cualquier-norma-y-no-solamente-aquellas-que-estan-facultados-a-aplicar/.

Viapiana, Federica, van Dijk, Frans y Diephuis, Bart. 2023. Pressure on judges: How managerialisation and evolving professional standards affect judges' autonomy, efficiency and stress. *Oñati Socio-Legal Series*. 13(S1): 347-385. 10.35295/osls.iisl.1672.

Entrevistas

Oficial administrativo de tribunal, sede del tribunal, 5 de octubre del 2018.
Secretaria A, Ciudad de México, 19 de abril del 2017.
Secretaria C, Ciudad de México, 20 de abril del 2017.

El boom de las acciones afirmativas: un recuento en los procesos electorales para las mujeres indígenas

Lizeth Pérez Cárdenas[1]

Introducción

La diversidad cultural, la efervescencia de las identidades, las políticas multiculturales y posmulticulturales, el reconocimiento de la interculturalidad, pero sobre todo la visible desigualdad que enfrentan las personas que pertenecen a grupos en situación de discriminación[2] tuvieron como resultado la aplicación de un conjunto de acciones en el ámbito electoral con el objetivo de incorporar a diferentes grupos que hasta hace poco tiempo no habían sido considerados en la esfera pública como actores políticos con capacidad de toma de decisiones e incidencia política.

El Proceso Electoral Federal (PEF) 2020-2021 fue un laboratorio para las acciones afirmativas, las complejidades, los retos y los resultados de dicho proceso son en sí mismos campo fértil para la investigación social y antropológica. En términos generales, dicho proceso fue sumamente significativo debido a que se implementaron dos importantes reformas para la participación política de las mujeres: "paridad en todo" en 2019 y violencia política contra las mujeres en razón género en 2020. Al mismo tiempo y como tema central en este texto, se aplicaron un conjunto de acciones afirmativas para distintos grupos: personas indígenas, afromexicanas, con discapacidad, de la diversidad sexual, migrantes y residentes en el extranjero (Pérez 2021a). No obstante, esta no sería la única vez,

---

1 Jefa de Departamento de investigación en la Unidad Técnica de Igualdad de Género y No Discriminación (UTIGyND), Instituto Nacional Electoral (INE).

2 El Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) considera dentro de estos grupos a las personas: adultas mayores, afrodescendientes, con diversas creencias religiosas, de algún grupo étnico, migrantes y refugiados, mujeres, niñas y niños, personas con discapacidad, personas que viven con VIH, personas de la diversidad sexual, personas jóvenes y personas trabajadoras del hogar.

ya que lo planteado para el PEF 2023-2024 permite ver el impacto positivo en la incorporación de grupos diversos.

A casi tres años de la conclusión de la jornada electoral del 6 de junio de 2021 y como resultado de múltiples reflexiones y análisis, considero pertinente trazar algunas rutas que me permitirán dilucidar cuál es el estado que guarda la participación política de las mujeres indígenas en el ámbito electoral. Por ello, el objetivo de este texto es analizar lo sucedido en el PEF 2020-2021 respecto a la aplicación de las acciones afirmativas, las cuales dan cuenta de las complejidades de los procesos políticos, así como la desigualdad y discriminación que enfrentan estos grupos en la confección de las nuevas acciones afirmativas rumbo al PEF 2023-2024.

El punto de partida para el análisis de esta reflexión se sustenta en la antropología política que mira las normas y las teje con el reconocimiento de los derechos humanos, derechos colectivos y de género. Y es que como señalan Abélès y Jeudy (1997) los tres elementos centrales en la antropología política tienen que ver con documentar la diversidad de las instituciones, analizar la acción política y el conflicto; así como, mirar los puntos de encuentro entre lo social y lo político.

Otra de las miradas presentes en esta reflexión es la de la antropología jurídica y es que, en el marco del reconocimiento de la diversidad, concretamente en el momento multicultural, las acciones afirmativas se convierten en bisagras para la articulación de demandas y la traducción a derechos de aquellos grupos que históricamente han sido discriminados, particularmente los pueblos indígenas. Si bien las acciones afirmativas no son exclusivas del ámbito político-electoral –existen experiencias en lo educativo, en la salud y en la justicia– el caso que aquí se presenta tiene que ver con la representación y por lo tanto con una forma de justicia.

Es importante también señalar que las acciones afirmativas en México forman parte de un conjunto de normas que, a través de acuerdos y un entramado de leyes que reconocen la diversidad cultural posibilitan la inclusión y el acceso a derechos. En ese sentido, el caso que aquí se presenta es de suma relevancia, ya que permite evaluar la eficacia de las medidas, así como visibilizar la importancia de democratizar el poder poniéndolo al alcance de la diversidad. El análisis que presentaré también muestra los resultados del PEF 2020-2021 y el impacto de las acciones afirmativas en la participación política.

Si bien las acciones afirmativas son medidas temporales que buscan revertir las desventajas iniciales que enfrentan diversos grupos en situación de discriminación, sostengo que estas deben ir acompañadas de estrategias conjuntas de los mismos grupos y de los diversos actores políticos, por lo que resulta necesario generar debates críticos al respecto, así como instrumentos para fortalecer la participación

política de los distintos grupos en situación de discriminación y de forma particular de las mujeres indígenas.

Para el desarrollo de las diferentes temáticas propuestas, el texto se encuentra dividido en cuatro apartados: a) el contexto general de las acciones afirmativas en el proceso electoral 2020-2021; b) los retos y resultados de su aplicación; c) el impacto de las acciones afirmativas para las mujeres indígenas; y d) reflexiones finales. A modo de idea central, es preciso señalar que la participación política es un derecho humano y un derecho de las mujeres indígenas, por lo que la formulación de mecanismos y herramientas que contribuyan al reconocimiento, representación y redistribución constituye un asunto de justicia social (Fraser 2006).

Los antecedentes de las acciones afirmativas

Las acciones afirmativas cuentan con una larga data en su aplicación, su asociación con conceptos como igualdad, desigualdad, inequidad, injusticia y discriminación es evidente. Por ello, considero necesario señalar a qué nos referimos cuando hablamos de acciones afirmativas, por ejemplo:

> La acción afirmativa es una frase que se refiere a los intentos de traer a los miembros de grupos infrarrepresentados, usualmente grupos que han sufrido discriminación, a un grado más alto de participación en determinados programas benéficos. Algunos esfuerzos de acción afirmativa incluyen tratos preferentes, otros no (Greenwalt 1983: 17).

Este postulado es de suma relevancia, ya que los tratos preferentes pueden verse reflejados en acciones múltiples, las cuales pueden incluir programas de acción, políticas públicas y cuotas o cupos específicos. En el caso mexicano, la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación señala:

> Artículo 15 Séptimus. Las acciones afirmativas son las medidas especiales, específicas y de carácter temporal, a favor de personas o grupos en situación de discriminación, cuyo objetivo es corregir situaciones patentes de desigualdad en el disfrute o ejercicio de derechos y libertades, aplicables mientras subsistan dichas situaciones. Se adecuarán a la situación que quiera remediarse, deberán ser legítimas y respetar los principios de justicia y proporcionalidad. Estas medidas no serán consideradas discriminatorias en términos del artículo 5 de la presente Ley (Cámara de Diputados 2003: 8).

Si bien la aplicación de acciones afirmativas es imperante en una sociedad desigual donde los espacios de oportunidad para aquellos grupos que han sido

históricamente desfavorecidos son evidentes, este tipo de medidas se enfrentan a una serie de críticas ya que no abordan el problema de forma estructural y muchas veces, como señala Fraser (1997) suelen estigmatizar a los sectores menos favorecidos.

Es necesario señalar que los grupos sobre los cuales recaen dichas acciones no son grupos homogéneos y mucho menos se encuentran libres de contradicciones al interior y fuera de ellos, más bien estos grupos se encuentran contenidos en un conjunto de variables que incluyen no solo elementos de representación, sino también elementos simbólicos, culturales, económicos, políticos y sociales, lo cual los complejiza e impone múltiples retos para su análisis.

En México, las acciones afirmativas encontraron un espacio para su implementación en el ámbito político-electoral, en dónde la participación y representación política es una arista fundamental, no solo para el reconocimiento de derechos, sino también para el pleno ejercicio de estos. La historia de las acciones afirmativas traducidas en cuotas la encontramos específicamente relacionada con la participación política de las mujeres. Al respecto, es importante mencionar que las mujeres no son un grupo que pueda ser comparado con los otros grupos considerados como en situación de discriminación, ya que ellas son más de la mitad de la población y además pueden coincidir con alguna otra identidad o situación específica que las coloque en una nueva arista de discriminación.

Específicamente para el caso de las mujeres en 1996 se aplicaron las primeras cuotas que establecieron un 30% para mujeres en candidaturas titulares y suplentes. Posteriormente, en 2002, se estableció la cuota mínima para mujeres de 30% para candidaturas propietarias y en 2008 se instruyó que las candidaturas deberían ser de 40% para mujeres en candidaturas propietarias.

Cuadro 1. Cuotas para la participación política de las mujeres.

Año	Porcentaje para mujeres
1993	Recomendación de promover la participación política de las mujeres.
1996	30 % en candidaturas titulares o suplentes.
2002	30 % en candidaturas propietarias.
2008	40 % en candidaturas propietarias.
2011	40 % de candidaturas propietarias y suplentes del mismo género.
2014	50 % de candidaturas propietarias y suplentes del mismo género.
2019	Paridad en todo.

Fuente: Elaboración propia con base en Rosado y Pérez (2019).

Como se puede observar en el Cuadro 1, en 1993 no existía una cuota específica que impulsara la participación política de las mujeres, sino una recomendación que instaba a los partidos políticos a incorporarlas en las candidaturas. No obstante, se tuvieron que aplicar medidas específicas con porcentajes y sanciones, dado que los resultados fueron incipientes. Es relevante mencionar que las cuotas de género tuvieron como su sujeto y objeto a "las mujeres" sin vislumbrar las diversidades dentro de este heterogéneo grupo, lo cual tuvo como resultado que las más favorecidas por estas acciones fueran aquellas mujeres blanco-mestizas, de clases altas y con vínculos dentro de los partidos políticos, dejando de lado a mujeres indígenas, afromexicanas, con discapacidad, de la diversidad sexual, entre otras. A pesar de las complicaciones, las también llamadas cuotas de género tuvieron un impacto positivo en la incorporación de las mujeres a los cargos de toma de decisiones; sin embargo, fue hasta el 31 de enero de 2014 con la reforma político-electoral que el principio de paridad fue elevado a rango constitucional, garantizando la paridad entre mujeres y hombres en las candidaturas a la Cámara de Diputados, Senado y Congresos Estatales.

La paridad como se había concebido en aquel momento no alcanzó para aumentar el número de mujeres en todos los espacios de toma de decisiones, por lo que, en 2019, después de una serie de acuerdos, el impulso de la llamada "Legislatura de la paridad de género" tuvo como resultado que se aprobara una reforma constitucional que impactaba en los tres poderes, tres niveles de gobierno, organismos autónomos, partidos políticos y municipios con población indígena (Pérez 2021a). Si bien podría creerse innecesario reflexionar sobre la paridad hasta este momento, dicho principio resulto fundamental en la aplicación de las acciones afirmativas, ya que además de cubrir una serie de elementos que se presentarán a continuación, estas acciones se regían de forma transversal por el principio de paridad.

Luego del reconocimiento amplio de las mujeres como actoras centrales en la vida política del país, el tema indígena emergió en la arena electoral evidenciando la subrepresentación y la distancia de las poblaciones indígenas en la esfera electoral. Aunque, desde 2004 se había llevado a cabo un proceso de redistritación electoral, en el cual se estableció la creación de 28 distritos indígenas (Pérez 2021b) esta acción no fue suficiente para incrementar de forma significativa la participación política-electoral de los pueblos indígenas.

Derivado de los escasos resultados, así como de las fuertes demandas de las poblaciones indígenas por ocupar espacios políticos en el legislativo, las cuotas indígenas se aplicaron por primera vez en el PEF 2017-2018, cuando el 8 de noviembre de 2017 el Consejo General del Instituto Nacional Electoral (INE) aprobó el Acuerdo INE/CG508/2017, que mandataba a los partidos políticos a postular a personas indígenas en 12 de los 28 distritos electorales considerando la paridad de género; sin

embargo, esta disposición fue impugnada y la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF) mediante la sentencia SUP-RAP-726/2017 resolvió aumentar de 12 a 13 distritos la postulación de personas indígenas, incluyendo la acreditación del vínculo comunitario (Pérez 2020).

El resultado de esta acción se tradujo en que se inscribieran 43 fórmulas, de las cuales 20 (46.51%) estuvieron encabezadas por mujeres y 23 (53.49%) por hombres, de los cuales 10 hombres y 3 mujeres "indígenas" obtuvieran el triunfo (Pérez 2021a); sin embargo, algunos de estos candidatos indígenas electos usurparon dicha identidad. Llaman la atención los casos en Chiapas, por ejemplo, en el Distrito 1 de Palenque, el Distrito 2 de Bochil y el Distrito 11 de Las Margaritas.

Si bien los partidos políticos aplicaron diversas "estrategias" para no registrar candidaturas indígenas, en la LXIV Legislatura hubo cinco diputadas, las cuales no solo llegaron por acción afirmativa, sino que también fueron postuladas por el principio de Representación Proporcional (RP) o bien en distritos que no se consideraban indígenas.

Cuadro 2. Diputadas Indígenas Electas 2018-2021.

Nombre	Partido Político	Zona	Entidad
Irma Juan Carlos	MORENA	Dtto. 2	Oaxaca
Beatriz Pérez López	MORENA	Dtto. 6	Oaxaca
Virginia Merino García	MORENA	3° Circunscripción	Oaxaca
Clementina Marta Dekker	PT	Dtto. 8	Chiapas
María Roselia Jiménez Pérez	PT	Dtto. 5	Chiapas

Fuente: Elaboración propia a partir de Pérez (2020).

De forma preliminar, en aquel momento fue evidente que era necesario contar con por lo menos cuatro elementos para favorecer la representación y participación política de los pueblos indígenas y específicamente de las mujeres indígenas, los cuales desde mi punto de vista consisten en: 1) crear estrategias legales para evitar la simulación; 2) incorporar acciones adicionales a las cuotas, ya que estas últimas son necesarias, pero no suficientes; 3) promover candidaturas que sean impulsadas desde los pueblos indígenas; y 4) contar con una agenda legislativa en materia de derechos indígenas.

Sobre el último punto referente a una agenda legislativa indígena, resulta complejo debido a que, en términos generales, no existe algo que se pueda denominar una bancada indígena y es que como se específica en el *Cuaderno de apoyo: terminología legislativa,* una bancada es un "conjunto de dos o más Diputadas

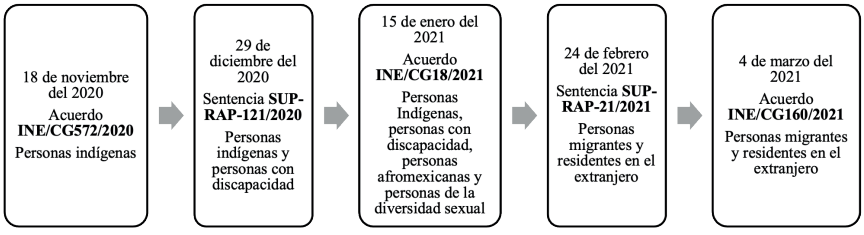
y/o Diputados de un mismo partido político que poseen representación en el Congreso" (Cámara de Diputados s.f.). Si bien, podría existir un bloque de diputadas y diputados indígenas que impulsen los derechos de los pueblos y comunidades, es cierto que las distancias ideológicas sobre todo en temas que no son centrales en la agenda nacional derivan en que las distintas expresiones indígenas se atomicen en el espacio legislativo, lo cual resulta un reto mayúsculo para el impulso de estrategias conjuntas o acciones específicas para los pueblos indígenas.

El proceso electoral 2021-2022: el boom de las acciones afirmativas

Desde 2018, como se evidenció en el apartado anterior, los pueblos indígenas habían sido identificados como un grupo con claras desventajas respecto a la representación política, por ello la implementación de cuotas específicas para ellos abrió una discusión aún más amplia, la cual dibujaba un panorama complejo en términos de acciones, pero sobre todo respecto a la heterogeneidad de los grupos. Como se ha señalado, ni las mujeres ni los indígenas son entes monolíticos libres de conflictos, por el contrario, la amplia diversidad que contienen en su interior hace más complejo el proceso no solo para establecer y delimitar las acciones afirmativas, sino también para ponerlas en operación.

Derivado de la discusión iniciada en 2018 respecto a las acciones afirmativas para pueblos indígenas, como en cascada se sumaron acciones para población afromexicana, con discapacidad y de la diversidad sexual así como para migrantes y residentes en el extranjero. Sin embargo, el proceso no fue sencillo, y la inclusión de los otros cuatro grupos fue sucediendo de forma gradual y en medio de un conjunto de impugnaciones por personas de los distintos grupos y partidos políticos (ver Imagen 1).

Imagen 1. Línea del tiempo de las acciones afirmativas.



Fuente: Elaboración propia a partir de la infografía *Acuerdos y sentencias relevantes en materia de género y no discriminación 2020-2021* (INE 2021a).

En resumen, se implementaron acciones para personas indígenas, con discapacidad, afromexicanas, de la diversidad sexual, migrantes y residentes en el extranjero. Dichas acciones fueron planteadas de diversas formas, en función de elementos variables, por ejemplo, porcentaje de población, concentración, entre otros aspectos, para quedar de la siguiente manera:

En el caso de las personas indígenas (INE 2021b) se aprobaron 21 candidaturas por el principio de representación proporcional, estos distritos fueron tomados de los 28 distritos electorales indígenas con 40% o más de población indígena considerando el criterio poblacional, los distritos seleccionados fueron los siguientes:

Cuadro 3. Distritos electorales indígenas seleccionados.

Entidad	Número de Distrito	Porcentaje de población indígena
Chiapas	3	84.24%
Yucatán	5	83.72%
Yucatán	1	79.04%
Guerrero	5	75.41%
Chiapas	2	75.31%
Chiapas	1	74.19%
Chiapas	5	73.68%
San Luis Potosí	7	72.57%
Hidalgo	1	72.34%
Veracruz	2	70.7%
Oaxaca	2	63.81%
Chiapas	11	61.13%
Oaxaca	4	60.42%
Oaxaca	6	59.98%
Oaxaca	7	58.12%
Veracruz	18	51.9%
Guerrero	6	51.53%
Puebla	2	50.66%
Yucatán	2	47.3%
Puebla	4	46.8%
Oaxaca	9	44.85%

Fuente: Elaboración propia a partir del acuerdo INE/CG347/2022.

Además de las candidaturas establecidas por Mayoría Relativa (MR), se añadieron por primera vez nueve candidaturas de Representación Proporcional (RP) para las cinco circunscripciones del país, quedando de la siguiente manera: 1) primera circunscripción (Baja California, Baja California Sur, Chihuahua, Durango, Jalisco, Nayarit, Sinaloa y Sonora) una fórmula; 2) segunda circunscripción (Aguascalientes, Coahuila, Guanajuato, Nuevo León, Querétaro, San Luis Potosí, Tamaulipas y Zacatecas) una fórmula; 3) tercera circunscripción (Campeche, Chiapas, Oaxaca, Quintana Roo, Tabasco, Veracruz y Yucatán) cuatro fórmulas; 5) cuarta circunscripción (Ciudad de México, Guerrero, Morelos, Puebla y Tlaxcala dos fórmulas; y 5) quinta circunscripción (Colima, Hidalgo, México y Michoacán) una fórmula.

De estas nueve fórmulas al menos una tuvo que estar en los primeras diez lugares de cada lista. Como podemos observar, no es casual que el mayor número de candidaturas de RP se concentren en la tercera y cuarta circunscripción, las cuales equivalen a las entidades que tienen los más altos números de población indígena, de ahí la importancia de las candidaturas plurinominales, que son otra de las formas de darle representación a los distintos grupos.

Las cuotas para las personas con discapacidad (INE 2021c) fueron 6 candidaturas de MR en cualquiera de los 300 distritos electorales, además de dos fórmulas de RP en cualquiera de las cinco circunscripciones ubicadas en los diez primeros lugares de las cinco listas. Por su parte, para las personas afromexicanas (INE 2021d) se estableció que los partidos políticos deberían de postular tres fórmulas de MR sin importar el distrito electoral; así como, una fórmula de RP en cualquier circunscripción, siguiendo el mismo criterio de estar colocadas en los diez primeros lugares.

En cuanto a las personas de la diversidad sexual (INE 2021e) se establecieron 2 candidaturas de MR y una fórmula de RP, la cual debía ubicarse en los diez primeros lugares de la lista. Finalmente, se introdujo la acción afirmativa para personas migrantes y residentes en el extranjero (INE 2021f), la cual solo incorporo cupos de RP, con un total de cinco fórmulas, que de igual manera debían ser colocadas en los primeros diez lugares de las listas.

En total se establecieron 50 candidaturas por acciones afirmativas, las cuales consideraron diversos criterios para acreditar la identidad o pertenencia al grupo en situación de discriminación, mismos que a continuación presento:

Cuadro 4. Criterios de selección por Acción Afirmativa.

Acción Afirmativa	Criterio
Personas Indígenas	Acreditar el vínculo de la persona con la comunidad, a través de constancias que acrediten: ser originario de la comunidad, haber prestado servicio comunitario, desempeñado un cargo, participado en reuniones o ser representante de una comunidad o asociación.
Personas con Discapacidad	Presentar documento que dé cuenta de la existencia de la discapacidad: certificación médica o Credencial Nacional para Personas con Discapacidad vigente.
Personas Afromexicanas	Declaración bajo protesta de decir verdad, que son parte de algún pueblo o comunidad afromexicana.
Personas de la Diversidad Sexual	Únicamente se requiere la autoadscripción.
Personas migrantes y residentes en el extranjero	Constancia: Credencial para votar desde el extranjero o inscripción en la Lista Nominal de Electores Residentes en el Extranjero (LNRE).

Fuente: Elaboración propia a partir de los acuerdos INE/CG572/2020, INE/CG18/2021 e INE/CG160/2021.

Como se puede apreciar los criterios son diversos y mientras que en unos casos es suficiente la autoadscripción (personas afromexicanas y de la diversidad sexual), en otros (personas indígenas, con discapacidad, así como migrantes y residentes en el extranjero) se requiere presentar documentación. Esto da cuenta de diferentes hechos, como, por ejemplo, que no todos los grupos tienen las mismas características y tampoco las mismas complejidades. Resulta pertinente señalar que todas las postulaciones por acción afirmativa tuvieron que cumplir con el principio de paridad, lo cual incrementó el número de candidaturas para mujeres y, por lo tanto, los resultados fueron muy positivos para el avance de las mujeres en el ámbito legislativo.

El ejercicio de aplicación de acciones afirmativas resulto un reto importante para los partidos políticos, por diferentes motivos: 1) porque las acciones afirmativas terminaron de consolidarse muy avanzado el PEF 2020-2021, lo cual significo para ellos modificar procesos de selección de candidaturas; y 2) porque algunos partidos políticos argumentaron no contar con militantes pertenecientes a los grupos en situación de discriminación. Si bien, las dificultades fueron muchas más, ya que la usurpación de identidades, la simulación y la falta de compromiso de los partidos políticos con la diversidad de nuestro país hicieron que el modelo de aplicación de las acciones afirmativas fuera un reto para las autoridades electorales, jurisdiccionales, así como para los propios miembros de los grupos en cuestión, los resultados constituyen un importante avance en el reconocimiento de la diversidad.

En el tema específico de las acciones afirmativas para pueblos indígenas, vale la pena reflexionar sobre la representación y participación política de estos, así como de las mujeres indígenas, ya que sin lugar a duda es relevante regresar a discusiones fundamentales, como es el caso de las identidades. Y es que como señalan Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2001): el Estado es un poderoso "identificador", no porque pueda crear identidades en el sentido fuerte del término –en general, no puede– sino porque dispone de los recursos materiales y simbólicos para imponer las categorías, los esquemas clasificatorios y los modos de recuento e informes sociales (Brubaker y Cooper 2001: 194). En ese sentido, tenemos que volvernos a preguntar ¿quiénes son los indígenas?, sin embargo, esta pregunta no tiene una sola respuesta, y las diferencias se plantean no solo al interior de los pueblos y comunidades, sino también fuera de ellos.

Se debe señalar que el tema de la identidad está atravesado por complejos elementos que la articulan, la exteriorizan y al mismo tiempo la hacen etérea; por ejemplo, la etnicidad que hace alusión a un conjunto de elementos compartidos, entre ellos un origen común, pero, además la identidad étnica puede ser entendida como una forma de organización que regula la interacción social a través de fronteras (Bartolomé 2006). No obstante, la complejidad de las identidades étnicas radica en que ellas no solo dan cuenta de "rasgos característicos, sino que tiene que ver al mismo tiempo con la legitimidad que tienen los actores políticos para asumir un cargo, representarse ante los otros, pero sobre todo representarse ante ellos mismos" (Pérez 2021a: 33).

Y es que la representación implica, lo que Pitkin considera como una actuación sustantiva por otros, o bien "actuar en interés de los representados, de una manera sensible ante ellos" (2014: 265). Es decir, compartir las causas, agendas y demandas de forma empática con aquellos que se representa, no obstante, es en este punto donde se encuentra lo problemático de la simulación, ya que genera una ruptura inminente con la población representada, obstaculizando de esta forma el ejercicio de derechos, pero además de ello, la manifestación explícita de formas múltiples de racismo y violencia contra los pueblos y comunidades indígenas. A continuación, daré cuenta del impacto que han tenido estas medidas en la construcción de algo que se suele llamar la democracia paritaria e incluyente.

Los resultados y el impacto en la participación de las mujeres indígenas

El 6 de junio de 2021 se llevó a cabo la jornada electoral, en el que múltiples elementos se encontraban en juego, por un lado, conservar la mayoría por parte del partido político que ostenta el gobierno federal en turno y, no menos importante, la aplicación de las acciones afirmativas, lo cual sin lugar a duda estuvo en el centro del debate. Al respecto, vale la pena señalar que múltiples medios dieron cuenta

de los diversos casos de simulación y usurpación de identidades. Por ejemplo, el medio *Cuestione* señaló "Partidos políticos "tuercen" la ley para simular candidaturas indígenas y de otras minorías" (Lindero 2021) resaltando el caso de Tlaxcala en el cual 18 candidatos del partido político Fuerza por México, registró a hombres como mujeres transexuales para dar cumplimiento al principio de paridad o el caso de Daniel Martínez del PAN, quién consiguió una constancia de una comunidad indígena para registrarse en estas acciones, pero en realidad no lo era.

Llama también la atención la nota de *El Economista*, quién publicó "Despojan a indígenas de candidaturas reservadas a comunidades originarias" en dónde Badillo explícitamente menciona:

> Acusan a diputados y candidatos de portación de identidad indígena falsa; políticos mestizos aparentan ser indígenas para usurpar las candidaturas reservadas a miembros de comunidades originarias; al menos una comunidad advierte que impedirá que se instalen casillas electorales el 6 de junio próximo, como una forma de protesta; el INE ha detectado al menos 132 aspirantes a candidatos simulando vínculos con esos grupos (Badillo 2021).

Estas notas, son tan solo un par de ejemplos de múltiples líneas que evidenciaron los complejos entramados que continúan colocando a las personas en situaciones de discriminación en condiciones de desigualdad y si bien es una realidad la simulación ejercida en las distintas candidaturas, es también cierto que no existen sanciones contundentes para prohibir este tipo de prácticas. Más allá de lo que dijeron los medios y lo sucedido el día de la elección, en diferentes distritos electorales los resultados fueron impugnados, por lo que después de agotar la cadena impugnativa 65 personas resultaron electas por acción afirmativa, superando por 15 curules las 50 candidaturas que estaban contempladas. De las 65 personas electas, el número de mujeres fue superior al de hombres, lo cual da cuenta de la importancia en la incorporación del principio de paridad en la postulación de candidaturas. A continuación, presento los resultados por sexo de las cinco acciones afirmativas.

Como se puede apreciar en el Cuadro 5, el número de mujeres indígenas que llegaron a la LXV Legislatura es muy elevado e históricamente representa el mayor número de espacios para las indígenas. Sin embargo, cuando se revisan los perfiles y trayectorias de las diputadas, se evidencia que aún persisten los actos de simulación, lo cual se presenta como un importante desafío en la aplicación de las acciones afirmativas. No obstante, y pese a los distintos casos de usurpación podemos evidenciar un incremento sustantivo en el número de mujeres indígenas en el cargo. De forma general, observando los perfiles de estas diputadas en el Sistema de Información Legislativa (SIL) destacan las

zapotecas Irma Juan Carlos y Eufrosina Cruz Mendoza, ambas ex diputadas de anteriores legislaturas y con trayectorias de suma importancia no solo para los pueblos, sino también para las mujeres.

Cuadro 5. Resultados por sexo de las acciones afirmativas.

Acción Afirmativa	Hombres	Mujeres
Personas Indígenas	14	22
Personas con Discapacidad	2	4
Personas Afromexicanas	3	5
Personas de la Diversidad Sexual	0	4
Personas migrantes y residentes en el extranjero	5	6
Total	24	41

Fuente: Elaboración propia a partir del acuerdo INE/CG347/2022.

Llama la atención el caso de Irma Juan Carlos quién en la XLIV Legislatura presentó junto a su compañero, el diputado Delfino López Aparicio, la Iniciativa de la Ley General de Consulta a los Pueblos y Comunidades Indígenas, la cual tiene por objeto:

> […] proteger los derechos fundamentales de los pueblos y las comunidades indígenas en materia del derecho a la consulta previa, libre e informada. Entre lo propuesto destaca: 1) obligar a los tres órdenes de gobierno a garantizar el ejercicio del derecho a la consulta previa cuando se prevean medidas legislativas o administrativas que afecten los intereses de los pueblos indígenas; 2) propiciar el dialogo intercultural entre el Estado, los pueblos y comunidades indígenas sobre temas trascendentes; 3) puntualizar que la consulta se rige por los principios de respeto a la libre determinación, oportunidad, buena fe, interculturalidad y debido proceso; 4) señalar que la consulta tendrá como objeto preguntar sobre la realización de obra pública y privada, la expropiación de tierras, el otorgamiento de concesiones y licencias para la explotación de recursos de la nación y las iniciativas o reformas legislativas que afecten a su comunidad; 5) determinar los asuntos que no serán materia de consulta; 6) elaborar una base de datos con la información de los pueblos y comunidades indígenas; 7) precisar los sujetos que tendrán derecho a la consulta; 8) regular la Comisión Federal en Materia de Consulta a los Pueblos y Comunidades Indígenas; 9) establecer las bases de la integración y facultades del Consejo Consultivo y de la Secretaría Ejecutiva; 10) normar las etapas del proceso de consulta; y, 11) regular el

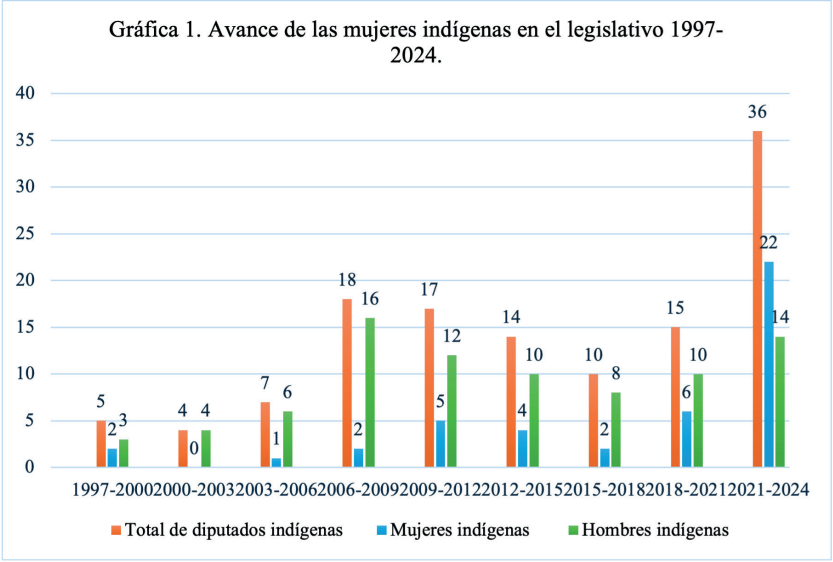
> recurso de revisión para dirimir controversias derivadas del cumplimiento de la ley (Sistema de Información Legislativa 2020).

La consulta previa, libre e informada es una preocupación para las personas de los pueblos y comunidades indígenas, además de encontrarse establecida en el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), así como en el artículo 2° constitucional; no obstante, a la fecha no existe reglamentación que permita llevar a cabo dicho proceso. Si bien la consulta constituye un derecho para los pueblos y comunidades indígenas, las mujeres indígenas son una parte importante en esta reivindicación, ya que son generalmente ellas las que se encuentran habitando los territorios, además y como lo señaló una dirigente *kichwa*: "cuando las mujeres nos organizamos y participamos, no sólo luchamos por nuestros derechos, sino también por los derechos de toda la comunidad" (Pérez 2018: 68).

Por otro lado, se encuentra el caso de Eufrosina Cruz quien cuando fue diputada presentó una iniciativa que reformaba la fracción III del apartado A del artículo 2° Constitucional en el que se estableció: "las mujeres y los hombres indígenas disfrutarán y ejercerán su derecho de votar y ser votados en condiciones de igualdad; así como a acceder y desempeñar los cargos públicos y de elección popular para los que hayan sido electos o designados" (CPEUM 2019).

Como se ha señalado en otras investigaciones, la participación política de las mujeres indígenas va más allá de los espacios político-electorales, ya que ellas se encuentran participando y articulándose dentro y fuera de sus propias comunidades, muchas veces al margen de los ejercicios gubernamentales, con proyectos independientes, con cooperativas, así como dentro de los sistemas de cargos que no son reconocidos de forma expresa por el sistema mexicano. Con esto quiero decir que la participación política de las mujeres indígenas dentro de estructuras legislativas, compuestas por reglas y procesos establecidos en las leyes, no es la única alternativa en la construcción de mejores condiciones de vida para las indígenas, así como tampoco el único mecanismo que garantice el ejercicio pleno de su derecho a participar y ser parte de la toma de decisiones en sus comunidades, localidades, regiones y el país.

Por ello, las acciones afirmativas se han convertido en un importante propulsor de la participación política de personas en situación de discriminación, específicamente de las personas indígenas. Como se muestra en la Gráfica 1, los grandes saltos que se han dado de 1997 cuando solo dos mujeres indígenas fueron diputadas a 2021 cuando 22 mujeres fueron electas por la acción afirmativa para personas indígenas, son contundentes y un marcador claro del impacto positivo que tienen dichas medidas en la vida de personas en situación de discriminación.



Fuente: Elaboración propia con base en Pérez (2020).

En esta última legislatura existen 36 personas indígenas en la Cámara de Diputadas y Diputados, de las cuales no se puede determinar con certeza ¿quiénes sí son indígenas y quiénes no lo son? En principio porque sería un criterio que violenta la autoadscripción y después, porque las y los investigadores no somos jueces o árbitros de dichas prácticas.

Como se evidenció, la acción afirmativa con más retos fue la de pueblos indígenas, esto debido a los múltiples ejemplos que en los últimos procesos electorales se registraron respecto a la usurpación de identidades. Y es que la identidad indígena es una de las más complejas, en términos de que no es observable (no existen elementos físicos que puedan determinar quién es indígena y quién no), así como tampoco no se puede medir o cuantificar; no obstante, desde mi perspectiva uno de los criterios más sólidos para garantizar que las personas indígenas lleguen a este tipo de cargos se encuentran dentro de los lazos comunitarios y la participación de las personas dentro de las comunidades. Si bien es cierto, muchos indígenas han tenido que migrar es importante también en esos espacios rastrar los vínculos comunitarios.

Derivado de las múltiples complejidades que la aplicación de acciones afirmativas para personas indígenas tuvo en este periodo, el tema se siguió discutiendo y generando procesos de reflexión tanto para establecer el tema de lineamientos para la autoadscripción, así como la definición de los nuevos números para el PEF 2023-2024.

Vale la pena también señalar que el 17 de mayo de 2022 el Consejo General del INE aprobó la Consulta Previa, Libre e Informada a las Personas Indígenas, Pueblos y Comunidades Indígenas, en materia de autoadscripción para la postulación de candidaturas a cargos federales de elección popular, con lo cual se buscaba reducir la usurpación o simulación de identidades. Posteriormente y como resultado de las múltiples reuniones sostenidas a lo largo del país, el CG del INE aprobó 29 de noviembre de 2022 el Acuerdo INE/CG830/2022 por el que se aprobaron los Lineamientos para verificar el cumplimiento de la autoadscripción calificada de las personas que se postulen en observancia a la acción afirmativa indígena para las candidaturas a cargos federales de elección popular; no obstante, el acuerdo fue modificado derivado de la sentencia dictada por la Sala Superior del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación en el expediente SUP-JDC-56/2023 por lo que se aprobó el acuerdo INE/CG641/2023 que constituye los lineamientos vigentes para la acreditación de la autoadscripción calificada, con la intención de dotar de herramientas a los partidos políticos y a las autoridades para la postulación de candidaturas.

Además, y de forma adicional, en 2023 se aprobó el acuerdo de las acciones afirmativas para el PEF 2023-2024, en el cual se fortalecen las acciones afirmativas y es que con la aprobación del acuerdo INE/CG625/2023 del 25 de noviembre de 2023 se establecieron acciones afirmativas para personas indígenas, con discapacidad, afromexicanas, de la diversidad sexual, así como migrantes y residentes en el extranjero. De forma particular, derivado de la propia intención de este artículo, en el caso de los pueblos indígenas se aprobaron un total de 39 cupos para personas indígenas en el Congreso de la Unión, las cuales se distribuyen de la siguiente manera: en la Cámara de Diputados y Diputadas 25 candidaturas de MR y 9 de RP, es decir, un total de 34 candidaturas indígenas. En el caso del Senado de la República se consideraron un total de 5 candidaturas, 4 de MR y 1 de RP (UTIGyND, 2024). Los resultados del impacto de este nuevo acuerdo lo conoceremos después de la jornada electoral, no obstante, resulta importante el aumento de cupos específicos como una medida progresiva y preocupada por la incorporación de personas indígenas.

Conclusiones

La aplicación de acciones afirmativas en la esfera político-electoral en nuestro país ha significado un importante avance en la construcción de una democracia diversa, que integra cada vez más a personas que históricamente han sido discriminadas. Si bien el diseño, construcción y sobre todo la aplicación de las acciones afirmativas ha sido compleja, ya que no existen consensos entre los grupos, los partidos políticos y las autoridades electorales, es un hecho que los resultados han sido

significativos en el avance por lo menos numérico de personas de estos grupos en la arena legislativa.

La presencia de las mujeres indígenas en la Cámara de Diputadas y Diputados es una realidad que da cuenta de la diversidad que existe en nuestro país, pero que además contribuye a cambiar simbólicamente la percepción que se tiene de ellas en los espacios en donde se toman las decisiones. Si bien la participación política de las mujeres indígenas se construye en todos los espacios, las acciones afirmativas potencian su inserción además de su visibilidad.

En este momento y basado en los retos que se han vivido, resulta necesario construir agendas que vinculen los temas étnicos con los temas de género, además de potenciar las candidaturas de aquellos hombres y mujeres indígenas con trayectorias y experiencias de participación que permitan impulsar las reivindicaciones y demandas de los pueblos y comunidades indígenas dentro de la vorágine legislativa; por ello, considero pertinente mencionar que el espacio legislativo no lo es todo, no obstante, es un importante lugar para la construcción de nuevos escenarios en el ejercicio de derechos de forma plena.

Finalmente, como he señalado, las acciones afirmativas son medidas temporales que tienden a desaparecer, por ello el objetivo que se debe perseguir es que las personas en sus distintas expresiones e identidades puedan ser partícipes de la vida democrática del país, más que como espectadores, como actores políticos centrales, con intereses y agendas específicas en la construcción de una sociedad libre de toda forma de discriminación y de violencia contra las mujeres.

Referencias bibliográficas

Abélès, Marc y Pierre Jeudy, Henri (eds.). 1997. *Antrhopologie du politique*. París: Colin.

Badillo, Diego. 09 de mayo del 2021. Despojan a indígenas de candidaturas reservadas a comunidades originarias. *El Economista*. https://www.eleconomista.com.mx/politica/Despojan-a-indigenas-de-candidaturas-reservadas-a-comunidades-originarias-20210509-0002.html

Bartolomé, Miguel Alberto. 2006. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

Brubaker, Rogers y Cooper, Frederick. 2001. "Más allá de 'identidad'". *Apuntes de investigación del CECYP*. 7: 30-67.

Cámara de Diputados. 2003. *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación, Diario Oficial de la Federación*. https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/lfped.htm.

_____. s.f. *Cuadernos de apoyo. Terminología legislativa*. https://www.diputados.gob.mx/sedia/biblio/doclegis/cuaderno_terminolegis.pdf.

Diario Oficial de la Federación. 2019. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos* (CPEUM).

Fraser, Nancy. 2006. "Reinventar la justicia en un mundo globalizado." *New left review*. 36: 31-50.

_____. 1997. "Redistribución y reconocimiento." En: Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la Posición Postsocialista*. Magdalena Holguín e Isabel Jaramillo (trads.). pp.17-54. Colombia: Siglo del Hombre-UNIANDES.

Greenwalt, Kent. 1983. *Discrimination and Reverse Discrimination*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

Instituto Nacional Electoral. 2021a. *Acuerdos y sentencias relevantes en materia de género y no discriminación 2020-2021*. [Infografía]. Unidad Técnica de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/03/INFOGRAFIA_Acuerdos_Y_Sentencias_INTERACTIVO2.pdf.

_____. 2021b. *Acciones afirmativas en postulaciones de candidaturas. Acción afirmativa para personas indígenas. Proceso electoral 2020-2021*. [Infografía]. Unidad Técnica de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_02.pdf.

_____. 2021c. *Acciones afirmativas en postulaciones de candidaturas. Acción afirmativa para personas con discapacidad. Proceso electoral 2020-2021*. [Infografía]. Unidad Técnica de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_03.pdf.

_____. 2021d. *Acciones afirmativas en postulaciones de candidaturas. Acción afirmativa para personas afromexicanas. Proceso electoral 2020-2021*. [Infografía]. Unidad Técnica de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_04.pdf.

_____. 2021e. *Acciones afirmativas en postulaciones de candidaturas. Acción afirmativa para personas de la diversidad sexual. Proceso electoral 2020-2021*. [Infografía]. Unidad Técnica de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_05.pdf.

_____. 2021f. *Acciones afirmativas en postulaciones de candidaturas. Acción afirmativa para personas migrantes y residentes en el extranjero*. Proceso electoral 2020-2021. [Infografía]. Unidad Técnica

de igualdad de género y no discriminación. https://igualdad.ine.mx/wp-content/uploads/2021/06/INFOGRAFIA_ACCIONES_AFIRMATIVAS_EN_POSTULACIONES_DE_CANDIDATURAS_PROCESO_ELECTORAL_20202021_Correc9_06.pdf.

Lindero, Scarlett. 2021. Partidos políticos "tuercen" la ley para simular candidaturas indígenas y de otras minorías. *Cuestione*.

Pérez, Lizeth. 2021a. La participación política de las mujeres en tiempos de paridad. *Ichan Tecolotl*. 32(350): 1-11.

_____. 2021b. "Ciudadanías plurales: mujeres indígenas y participación política en Ecuador y México." Tesis de doctorado. Ciencias Antropológicas. UAM. Ciudad de México.

_____. 2020 "Retos de la representación política de las mujeres indígenas en el espacio legislativo". En: Laura R. Valladares de la Cruz y Gema Tabares Merino (eds.), *Activismo, diversidad y género. Derechos de las mujeres indígenas y afromexicanas en tiempos de violencias en México*. pp. 211-248. México: UAM-Juan Pablos Editor.

_____. 2018. Participación política de mujeres indígenas en tiempos de la Revolución Ciudadana. *Alteridades*. 28(55): 61-72. https://dx.doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2018v28n55/perez

Pitkin, Hanna. 2014. *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Rosado, Mónica y Pérez, Lizeth. 2019. Los dilemas de la participación política de las mujeres en México. Retos y retrocesos ante el avance sustantivo de las mujeres. *Anuario Latinoamericano-Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales*. 8: 87-100.

Sistema de Información Legislativa. 2020. *Iniciativa que expide la Ley General de Consulta a los Pueblos y Comunidades Indígenas*. http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2020/02/asun_4009132_20200227_1582831968.pdf

Pueblos indígenas y pandemia en América Latina

María Magdalena Gómez Rivera[1]

Introducción

El artículo aborda la situación de los pueblos indígenas ante el COVID-19 durante los años 2020 y 2021, con énfasis en México y América Latina mostrando las condiciones de invisibilidad y exclusión en las políticas públicas relativas y las políticas definidas desde los pueblos.

Las últimas cuatro décadas se han caracterizado en la región latinoamericana por las luchas de los pueblos indígenas por el reconocimiento a sus derechos como pueblos anteriores a la creación de los actuales Estados Nacionales (Gómez 1997). Hoy en día existen en el plano internacional instrumentos jurídicos como el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (1989) y la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas (2007), además de disposiciones constitucionales en casi la totalidad de países de la región (Gómez 2018). Sin embargo la etapa de justiciabilidad, esto es, de aplicación de los derechos reconocidos, se enfrenta a una situación de permanente conflicto en especial por la contraposición con las políticas nacionales y transnacionales en materia económica cuyo foco de expansión se ubica en los territorios de los pueblos indígenas o en lo que queda de ellos. Por otra parte, no se ha logrado que los Estados den prioridad a la participación colectiva en la definición de políticas decididas y definidas en y desde los pueblos. Así tenemos que, pese a los derechos adquiridos, no se ha remontado el racismo y la desigualdad estructural que impactan a los pueblos indígenas en la región.

Con ese telón de fondo, en este texto se dará cuenta de la situación frente a la pandemia de los pueblos indígenas en México así como de algunos países

1 Profesora-investigadora Universidad Pedagógica Nacional de la Ciudad de México, área de diversidad e interculturalidad, cuerpo académico ciudadanía, diversidad y educación.

de América latina, nos centraremos en los años 2020 y 2021. Las reflexiones e información que compartiré son producto de la relación y trabajo de colaboración que mantengo hace años con organizaciones indígenas, de la producción académica y publicaciones sobre los derechos de los pueblos indígenas y en especial en los tiempos críticos de la pandemia, así como en la asistencia a reuniones virtuales, principalmente en México, donde se abordaron las estrategias comunitarias para enfrentarla. Asimismo, he revisado informes y documentos tanto de algunas organizaciones indígenas, una guía emitida por el Instituto Nacional de Pueblos Indígenas de México (INPI) así como de espacios latinoamericanos y de la Organización de Naciones Unidas (ONU) relativas a la cuestión de los pueblos indígenas.

Crisis climática y su impacto mundial

Si algo define los tiempos actuales es la complejidad. Las condiciones para enfrentar la pandemia en todo el mundo distan de ser justas, como acertadamente afirmó el ex rector de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) Pablo González Casanova, en ocasión del 90 aniversario del Instituto de Investigaciones Sociales: "Lo más grave de la crisis por la pandemia de COVID-19 es que está acentuando las desigualdades que hay en la tierra y entre los seres humanos […] Estamos pensando en curar a un enfermo y no en qué vamos a hacer en este mundo nuevo y amenazador". También planteó "que la UNAM tome la iniciativa de que las universidades del mundo asuman la responsabilidad de unir las ciencias sociales y humanas y las ciencias de la naturaleza" (Sánchez 2020 citado en Gómez 24 de noviembre del 2020).

El Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente ha llamado la atención, desde 2016, respecto del aumento mundial de las epidemias zoonóticas. Afirmó entonces, que 75 por ciento de las enfermedades infecciosas que presentan los seres humanos son de origen animal y las afecciones están íntimamente vinculadas con la salud de los ecosistemas (ONU-PNUMA 2016). A los acuerdos internacionales hasta ahora no les ha seguido un plan mundial de estados y sociedades para combatir el daño a los ecosistemas y los pueblos, guardianes históricos de la naturaleza, mantienen resistencias no siempre triunfantes frente a los proyectos impulsados por el capital trasnacional y las complicidades de la gran mayoría de los estados. Si bien en algunos países han adoptado normas constitucionales, estas no logran contener por sí mismas el impacto del cambio climático, que ya a estas alturas nos obliga a abandonar el eufemismo de "desastres naturales", que ciertamente no son de generación espontánea, sino su consecuencia.

Por ejemplo, Ecuador en 2008 en su nueva Constitución, reconoció que la naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete

integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Fue una norma pionera a la que siguieron otras. En 2010, la Asamblea Legislativa Plurinacional de Bolivia aprobó la Ley de derechos de la Madre Tierra número 71, donde en su artículo cinco reconoce a la Madre Tierra como sujeto colectivo de interés Público. En México, entidades como Guerrero (2014), la Ciudad de México (2017) y Colima (2019) reconocieron derechos de la naturaleza, sin que hasta ahora se observe reglamentación ni impacto significativo (Gómez 24 de noviembre del 2020).

Por su parte, Naomi Klein en *Los años de reparación* (2020) refirió a un mundo roto, donde se fracturan los hielos, se incendian los bosques, crece la contaminación del aire con dióxido de carbono, se reproducen fenómenos meteorológicos extremos, aumenta el nivel del mar y miles de millones de seres humanos carecen de las condiciones mínimas de supervivencia. La confluencia entre la crisis económico-social, la crisis ambiental y la crisis sanitaria, ha generado las condiciones de una crisis civilizatoria ante la cual, de continuar las estructuras de poder, los valores y las concepciones dominantes, causantes principales de esas crisis y cuyo resultado es este mundo roto, las perspectivas son catastróficas.

Tan abrumador recuento es acorde con lo que se ha planteado hace años en diversos informes y acuerdos, también lo es con lo que desde el mundo indígena se ha reiterado: "Los pueblos indígenas estamos convencidos de que la humanidad necesita cambiar sus formas de relacionamiento con la naturaleza, debido a que su explotación egoísta y descontrolada, viéndola como un objeto y una mercancía, la está condenando a su destrucción y a nosotros con ella" (Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú, ONAMIAP 2020 citado en Gómez 24 de noviembre del 2020).

Boaventura de Souza también en su libro *La Cruel Pedagogía del virus* (2020) señaló que la pandemia actual solo empeora una situación de crisis a la que ha sido sometida la población mundial, en un contexto en que 'el capitalismo neoliberal ha incapacitado al Estado para responder a emergencias'. Expone como las condiciones de acceso a la igualdad resultan muy distantes para las poblaciones precarizadas, con clara referencia a la inviabilidad de atender a la pandemia y sus medidas precautorias (De Souza 2020).

Con mirada similar a la que expresa De Souza, el sacerdote mexicano jesuita Javier Ávila, con varias décadas de acompañamiento a los rarámuris, señaló que estos tiempos y estas emergencias no son de hoy ni de ayer; son de siempre. Lamentablemente, indicó, nuestras respuestas tampoco son de hoy, ni de ayer, sino las de siempre. Seguimos buscando cómo atacar los efectos, dejando intocables

las causas. ¿Cómo se le pide a una comunidad que se aísle, cuando todo lo importante para ellos es hacerlo en comunidad, celebrando juntos, planeando juntos, trabajando juntos, organizando las cosas entre todos? Así es la única forma de hacer justicia, de celebrar la fiesta, de arreglar y no se le puede pedir a alguien cuyo sustento lo tiene fuera de su casa que se quede en casa. Se va a morir antes, y no por la pandemia. Ellos manifiestan otros temores, no a morir, sino al hambre, al dolor, a la injusticia, a la pérdida de libertad y de autonomía. Igual que reiteran numerosos pueblos en Sudamérica, aseveró que imponer un neoliberalismo violentando los derechos humanos de los indígenas y a la naturaleza, es genocidio. (Diálogos Encuentro Mundial de Valores, reunión virtual, 2020). Queda así planteado el nexo de la cuarentena histórica de los pueblos respecto al Estado y abierto un tema que en adelante será preciso reconceptualizar, el neo-genocidio (Gómez 23 de junio del 2020).

En la misma línea de reflexión, OXFAM presentó en enero de 2021su informe *El Virus de la Desigualdad*. (OXFAM 2021). Por su parte, el Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe (FILAC 2021), como resultado de sus tres Informes Regionales elaborados durante 2020, concluyó en su XV Asamblea General que la pandemia ha puesto en evidencia la situación de los pueblos indígenas y de toda la humanidad ante carencias y problemas como la salud, seguridad alimentaria y la crisis ambiental, entre otros. El fenómeno de la migración de muchas comunidades y familias indígenas provoca que el 40% de los indígenas de América Latina están fuera de su territorio, generando un proceso y un problema que estamos denominando el fenómeno de la desterritorialización. El impacto del COVID-19 lo resumieron en tres daños fundamentales: el primero, contagio y fallecimiento, especialmente en la región amazónica; el segundo aspecto es que se profundizaron las desigualdades en acceso a salud y educación, esto último por la brecha tecnológica; un tercer impacto es el económico, los indígenas que están a nivel urbano perdieron sus trabajos y los que viven en el campo perdieron sus cosechas porque no pudieron venderlas por el confinamiento. Otro de los aspectos que ha afectado directamente a estas comunidades en América Latina y el Caribe son las concesiones implementadas por los gobiernos, que permitieron que empresas o trabajadores de diferentes rubros ocuparan territorios indígenas. Para el FILAC (2021) la suma de la muerte de ancianos más la migración forzada da como resultado el riesgo de sobrevivencia de muchas culturas.

Tensión entre derechos individuales y derechos colectivos de los pueblos indígenas

Para acercar la mirada a la emergencia que se vivió con el COVID-19, desde sus inicios en 2020, observamos que solo en materia de derecho a la salud, las y los integrantes de pueblos y comunidades indígenas carecen del acceso a la

infraestructura hospitalaria que la pandemia reclama, la cual les encontró en condiciones de salud muy precarias, esto solo desde el punto de sus derechos individuales. Por otra parte, los derechos de los pueblos a la libre determinación y a la autonomía permanecieron ausentes para el Estado, en la región latinoamericana no se conocieron evidencias de políticas ni de interlocución directa con los pueblos y sus autoridades para la definición de estrategias frente a la pandemia.

Pareciera un contrasentido colocar la mirada estructural sobre el origen de la actual pandemia, pero sólo el hecho de comprobar que la magnitud del COVID-19 escala su impacto respecto a pandemias de años recientes, como por ejemplo la de la influenza, debería obligarnos a trascender el enfoque de contención, ciertamente indispensable. En muchos países y México no es la excepción, vivimos entre la narrativa del quédate en casa o en comunidad, como decidieron los pueblos indígenas, o la oficial sobre uso o no de mascarillas, distancia social, hospitales reconvertidos, pruebas, inciertos tratamientos médicos, ventiladores, oxígeno, vacunas en curso, recuento de población infectada y de víctimas mortales, impacto en desempleo, cierre de negocios.

En México, como una medida aislada y ciertamente sin mayor trascendencia, el Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (INPI 2020) publicó la *Guía para la Atención de Pueblos y Comunidades Indígenas y Afromexicanas ante la emergencia sanitaria generada por el virus SARS-CoV-2 (COVID-19)* considerando que los pueblos indígenas y afromexicanos se encuentran en condiciones de mayor vulnerabilidad para presentar complicaciones de COVID-19. En ese documento se enunciaron una serie de medidas que no tenían un destinatario preciso y no se distinguió si pretendían orientar a las comunidades o sugerirlas al gobierno federal: difundir información en lenguas, respetar las formas de organización indígenas, que el quédate en casa incluya quédate en comunidad, propiciar coordinación entre medicina alópata y la tradicional, énfasis en atención para jornaleros agrícolas, mujeres y niñas indígenas y afromexicanas. Notificar de casos de contagio y fallecimiento y, en este caso, respetar la espiritualidad, acceso a alimentos, apoyo en la comercialización de productos básicos, medidas de apoyo monetario a proyectos productivos.

Relator especial sobre los derechos de los pueblos indígenas en la Organización de las Naciones Unidas

Diversos espacios emitieron informes oficiales sobre el impacto de la Pandemia durante 2020, colocando el énfasis en los factores estructurales y sobre los derechos en juego como telón de fondo. Comentaremos dos ejemplos de ello: La Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) realizó un análisis del impacto de la pandemia en el cual destacó los problemas estructurales en los

países de la región: altos niveles de informalidad, falta de protección social y baja productividad. Agregó que la pandemia evidenció graves carencias y fragilidad en los sectores de la salud, la educación y los cuidados y llamó a invertir en un estado de bienestar y una sociedad del cuidado[2] (CEPAL 2020).

Por su parte, el secretario general de la Organización de las Naciones Unidas, Antonio Guterres, afirmó que varios de sus países registraron una de las tasas más altas de infección per cápita del mundo, así como algunas de las cifras más elevadas de casos en términos absoluto. Indicó que se trata de una región en la que los niveles de desigualdad se han vuelto ya insostenibles, se deben "desarrollar sistemas integrales de bienestar social accesibles para todas las personas". Concluyó que reconstruir tras la crisis del COVID-19 significa reconstruir con igualdad porque una sociedad más igualitaria no permite que la concentración del poder económico distorsione las políticas públicas. Las medidas hacia este objetivo deben incluir el combate a la corrupción, a la delincuencia organizada y la presencia efectiva del Estado. El titular de la ONU también llamó la atención sobre la forma desproporcionada en que esta crisis afecta a las mujeres, quienes representan más del 60% de la mano de obra en los sectores de alojamiento y servicios de alimentación y el 72,8% de la fuerza laboral en el sector de atención a la salud, además de que son más proclives que los hombres a desempeñar ocupaciones informales. Las mujeres, además, tienen más presión para cuidar de la familia y los enfermos durante el confinamiento, un periodo durante el cual han aumentado los feminicidios y otras manifestaciones de violencia sexual y de género (ONU 09 de julio del 2020).

También introdujo el tema de los pueblos indígenas y los afrodescendientes que, en su opinión, tienden a vivir en peores condiciones socioeconómicas y suelen tener mucho menos acceso que el resto de la población a los sistemas de protección social, pese a constituir el 10% de los habitantes de la región (ONU 09 de julio del 2020).

Sin embargo, para efectos de este texto, importa colocar la mirada en los informes que de manera específica ha presentado el Relator Francisco Calí Tzay sobre la situación de los pueblos indígenas quienes le enviaron comunicaciones desde diversos países, no solo de América latina; el primero de ellos fue de 2020 y el segundo de 2021. Las conclusiones del segundo informe sobre las repercusiones iniciales de la crisis sanitaria de la COVID-19 en los pueblos indígenas siguen siendo muy válidas aún hoy en día. En dicho informe, se plantearon las siguientes preocupaciones:

---

2 La sociedad del cuidado que promueve la CEPAL se refiere a proteger la salud, a las personas y a cuidar al planeta para lograr un desarrollo sostenible que beneficie a todos.

> Impactos desproporcionados en la salud; un aumento de la discriminación y la marginación; la exacerbación de las desigualdades económicas y sociales; la falta de acceso a la información sobre la COVID-19, al equipo de protección personal, a las pruebas y al tratamiento; los efectos de las restricciones impuestas a los defensores de los derechos humanos indígenas; y la continuación de las actividades comerciales que usurpan tierras indígenas durante la pandemia ONU 2021c: 3).

Tal como señala su introducción, el segundo informe fue elaborado en cumplimiento de la resolución 42/20 del Consejo de Derechos Humanos, el Relator Calí Tzay, se centró en la fase de recuperación de la enfermedad por coronavirus (COVID-19) y en el impacto que la pandemia tuvo en los derechos individuales y colectivos de los pueblos indígenas. Concluyó:

> Recomendando una mayor inclusión y participación de los pueblos indígenas en el proceso de recuperación, con el fin de que se traten sus derechos y necesidades específicas y recomendó un mayor apoyo a las iniciativas dirigidas por los pueblos indígenas para mantener sus culturas y economías en el período de recuperación de la pandemia de COVID-19 (ONU 2021c: 1)

Destaco parte de su argumentación (ONU 2021c: 16:

> Ejercicio y ampliación de la libre determinación, el autogobierno, la soberanía y la construcción la nacional:
>
> 67. En muchos casos, las comunidades indígenas están ideando sus propias medidas para responder a la pandemia de forma que ejerzan su derecho a la libre determinación y amplíen su soberanía, especialmente donde los Estados han tardado en actuar. Están ejerciendo su propia jurisdicción y control sobre territorios y recursos distribuyendo proactivamente alimentos y bienes, restringiendo o cerrando fronteras, suspendiendo el turismo para evitar la transmisión del virus y emprendiendo acciones jurídicas para proteger a sus comunidades.
>
> 68. En toda América Latina, las comunidades y organizaciones indígenas están promoviendo medidas de confinamiento, instituyendo protocolos de salud y recogiendo y distribuyendo alimentos y bienes de primera necesidad. Por ejemplo, en el Ecuador, las comunidades han proporcionado kits de alimentos a quienes viven en zonas urbanas y han promovido el intercambio de productos para la ayuda mutua entre el campo y la ciudad.

Muy enfático queda señalado que los Estados de la región de América Latina, no implementan acciones específicas para los Pueblos Indígenas ante la pandemia, ni tampoco comunican datos desagregados sobre la manera que el virus afecta a las personas indígenas ya sea en los centros urbanos como en zonas rurales. Asimismo, recupera las voces indígenas al señalar mayor riesgo, mayor grado de marginación socioeconómica, la cohesión social y los sistemas de resiliencia de comunidades indígenas (ONU 2021c). Riesgos también para pueblos donde su salud no es muy buena y hay acceso deficiente al servicio de salud sistema inmunológico bajo. La memoria colectiva de pueblos indígenas está marcada por pandemias previas, viruela, por ejemplo.

El Relator, de igual modo, abordó que los medios de subsistencia dependen de ecosistemas frágiles, con la contaminación de recursos hídricos, sin acceso a estudios especializados en enfermedades. Los pueblos en aislamiento voluntario tienen menos inmunidad, como en Amazonia, donde se presentaron tasas exponenciales de contagios por llegada de externos sin control; los pueblos cerraron sus fronteras, en Amazonia en (Mato Grosso) no ha muerto una sola persona (ONU 2021c) también se posicionó señalando que, contradictoriamente a lo que se ha dicho de que autonomía y libre determinación generan violencia, lo que demuestran es que pueden prevenirla. Colocó además una serie de contrastes de los pueblos indígenas frente a las medidas para la población en general:

- No basta con que se recomiende el lavado de manos cuando comunidades enteras no tienen acceso al agua.

- No basta con que se cierren fronteras comunitarias y estén con sistemas de fragilidad alimentaria.

- No basta con el aislamiento y que la educación haya prácticamente desaparecido por la falta de conectividad y tecnologías de telecomunicación.

- No basta con que se produzcan mensajes en lenguas indígenas sin tener contacto con las culturas locales y no sean culturalmente pertinentes.

- No basta con que los sistemas de salud protocolicen acciones sin conocer las potencialidades de la medicina tradicional.

- No basta con llegar, cuando eso ocurre, a comunidades alejadas cuando son pueblos transfronterizos que habitan en 2 o más países.

En su Informe el Relator señaló como propuestas dos acciones necesarias y urgentes por parte de los Estados:

- Atender la inseguridad alimentaria que enfrenan históricamente la mayoría de las
- Comunidades indígenas.
- Respetar, y cuando corresponda, apoyar las acciones de prevención y mitigación
- de impactos que los Pueblos Indígenas están llevando a cabo para enfrentar la pandemia.

Anotó la distinción entre distanciamiento físico que aísla e individualiza respecto al distanciamiento social que es el que más daño les ha hecho. La falta de contacto cara a cara agravó la salud mental en población indígena urbana. Las prácticas de vida comunitaria han sido fundamentales. Las medidas de los estados no las respetan ni las reconocen, prevalece la pobreza, la marginación y el racismo.

Ejemplos de medidas y políticas autogeneradas desde los pueblos y sus comunidades

En primer lugar, se realizó en México un Monitoreo sobre la situación de las comunidades indígenas y equiparables ante la emergencia sanitaria por el virus SARS-COV-2[3]. El informe fue elaborado por organizaciones sociales como Fundar, Servicios y Asesoría para la Paz (Serapaz), Educa y Salud y Desarrollo Comunitario (Sadec), a través de llamadas telefónicas con autoridades y otros actores de 42 comunidades en 13 estados del país, la mayoría de ellas, menores a mil habitantes. El 76% de ellas no cuenta con un médico que atienda el COVID-19 y más de la mitad debe recorrer hasta 2 horas para llegar a un hospital. (SERAPAZ *et al.* 2020).

El documento señaló que no pretende arrojar información estadística, pero sí es una muestra cualitativa de lo que ocurre en las comunidades. La migración de personas desempleadas "es un vector que profundiza la crisis de precarización del trabajo", señala el informe, pues casi el 70% de las comunidades han recibido a población, principalmente estudiantes y trabajadores temporales de Estados Unidos. Para atender la situación de sanidad ante probables contagios, casi el 40% de las comunidades decidieron aislar a los que regresaron, pero otro porcentaje similar reveló que no los aíslan (SERAPAZ *et al.* 2020).

El informe destacó que el 45% de las personas en las comunidades tienen trabajo, pero inestable, aunque el 36% dejó de trabajar. También se subraya que el 71%

3 La expresión de comunidades equiparables la incluyó el Congreso de la Unión en 2001 en México en la reforma constitucional, artículo 2º, bajo la consideración de que existen comunidades que pueden ser similares a las indígenas. Es un concepto que no se ha aplicado.

de las comunidades tienen acceso a alimentos por autoconsumo. En cuanto al tema de inseguridad, se señaló que en 31 comunidades se mantienen los niveles de violencia previos a la pandemia, aunque en 6 comunidades manifestaron situaciones críticas debido a la presencia del crimen organizado, lo que revela ausencia del Estado en dichos temas (SERAPAZ *et al.* 2020).

En segundo lugar, una experiencia destacable en México es la de la autonomía que ejerce y ha organizado a partir de 1994 el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). De manera temprana, en marzo de 2020, el EZLN decretó la alerta roja en sus pueblos, comunidades, barrios y todas sus instancias organizativas. Por lo cual se realizó el cierre total de sus caracoles y municipios autónomos rebeldes y se instruyó a seguir las recomendaciones sobre medidas de higiene extraordinarias que les serían indicadas (EZLN 2020a). Seis meses después dieron cuenta del trabajo realizado y de los saldos mortales que les dejó la pandemia: Con fuerza y dolor expresaron que:

> Cuarto.- La Pandemia del COVID 19 no sólo mostró las vulnerabilidades del ser humano, también la codicia y estupidez de los distintos gobiernos nacionales y sus supuestas oposiciones. Medidas del más elemental sentido común fueron despreciadas, apostando siempre a que la Pandemia sería de corta duración. Cuando el paso de la enfermedad se fue haciendo cada vez más dilatado, empezaron los números a sustituir tragedias. La muerte se convirtió así en una cifra que se pierde a diario entre escándalos y declaraciones. Un comparativo tétrico entre nacionalismos ridículos. El porcentaje de bateo y de carreras limpias que determina qué equipo, o Nación, es mejor o peor… Como se detalla en uno de los textos previos, en el zapatismo optamos por la prevención y la aplicación de medidas sanitarias que, en su momento, fueron consultadas con científicos que nos orientaron y ofrecieron, sin titubear, su ayuda. Los pueblos zapatistas les estamos agradecidos y así quisimos demostrarlo. Después de 6 meses de la implantación de esas medidas (cubre bocas o su equivalente, distancia entre personas, cierre de contactos personales directos con zonas urbanas, cuarentena de 15 días para quien pudo haber estado en contacto con contagiados, lavado frecuente con agua y jabón), lamentamos el fallecimiento de 3 compañeros que presentaron dos o más síntomas asociados al Covid 19 y que tuvieron contacto directo con contagiados. Otros 8 compañeros y una compañera, quienes murieron en ese período, presentaron uno de los síntomas. Como carecemos de la posibilidad de pruebas, asumimos que el total de los 12 compañer@s murieron por el llamado Corona virus (científicos nos recomendaron asumir que cualquier dificultad respiratoria sería Covid 19). Estas 12 ausencias son responsabilidad nuestra. No son culpa de la 4T o de la

> oposición, de neoliberales o neoconservadores, de chairos o fifís, de conspiraciones o complots. Pensamos que debimos haber extremado más todavía las precauciones".
>
> "Actualmente, con la falta de esos 12 compañer@s a cuestas, mejoramos en todas las comunidades las medidas de prevención, ahora con el apoyo de Organizaciones No Gubernamentales y de científicos que, a título individual o como colectivo, nos orientan en el modo de afrontar con más fortaleza un posible rebrote. Decenas de miles de cubre bocas (diseñados especialmente para evitar que un probable portador contagie a otras personas, de bajo costo, reusables y adaptados a las circunstancias) se han distribuido en todas las comunidades. Otras decenas de miles más están siendo producidos en los talleres de bordado y costura de insurgent@s y en los poblados. El uso masivo de cubre bocas, las cuarentenas de dos semanas para quienes pudieran estar infectados, la distancia y el lavado continuo de manos y rostro con agua y jabón, y evitar en lo posible salir a las ciudades, son medidas recomendadas incluso a herman@s partidistas, para contener la expansión de contagios y permitir el mantenimiento de la vida comunitaria". (EZLN 2020b).

Esas lecciones no son improvisadas, son producto de sus cerca de 3 décadas de lucha y organización autonómica.

En tercer lugar, el Concejo de Comunidades indígenas de la Montaña de Guerrero, México, en una carta signada y con sellos, dirigida al presidente de la República Mexicana Andrés Manuel López Obrador, presentaron un informe detallado sobre el impacto del COVID-19 en las 300 comunidades que lo integran y señalaron la situación de carencias estructurales que enfrentan (Cruz y Patiño 2020), por ello, demandaron un programa alimentario compensatorio. En esa región también construyeron alternativas propias, si bien precarias ante la magnitud de la afectación de la pandemia (carta al presidente de la República Andrés Manuel López Obrador, abril de 2020 citado en Cruz y Patiño 2020).

Podemos hallar otros ejemplos en diversas organizaciones en América Latina que han estado activas con las comunidades en apoyo para enfrentar la pandemia, como son la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, el Movimiento de Trabajadores Sin Techo-Brasil, la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana, la Organización Nacional Indígena de Colombia, la Coordinación y Convergencia Nacional Maya Waqib'Kej de Guatemala, la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), con incidencia en 9 países de Sudamérica, entre otros.

Asimismo en México, además de los casos arriba anotados, plantearon un comunicado conjunto del Concejo Indígena y Popular de Guerrero-Emiliano Zapata CIPOG-EZ, integrados por los Na savi, Me pháá, Ñamnkue, Nahua, afromexicano y mestizo del estado de Guerrero, en coordinación con el Frente Nacional de Liberación del Pueblos (FNLP) y la Organización Campesina de la Sierra del Sur OCSS, los cuales a nivel nacional, están integrados con el Congreso Nacional Indígena (CNI) y el Concejo Indígena de Gobierno (CIG). Su mensaje es similar a otras regiones: desplegarse con nuestras comunidades para prevenir del contagio de la pandemia.

Del mismo modo, puede traerse como ejemplo el Consejo Regional Wixárika por la defensa de Wirikuta, la falta de acceso a instalaciones de salud adecuadas, médicos especializados, medicinas e insumos básicos. Recordemos el contexto de lejanía que existe entre sus comunidades con relación a las cabeceras municipales próximas:

> A los Wixaritari que regresen a sus comunidades, recomendamos extremen precauciones de prevención y, en la medida de lo posible, procuren permanecer en sus casas o reduzcan su movilidad durante la jornada de sana distancia (Consejo Regional Wixárika 2020).

Todos estos son algunos ejemplos que muestran la decisión de los pueblos de enfrentar la pandemia desde sus precarias condiciones.

Proyecto universitario en Chile sobre COVID-19 y pueblos indígenas y afrodescendientes

Encontramos una experiencia académica que documenta factores similares a los que hemos venido anotando desde diversas fuentes; el Centro de Estudios Interculturales e Indígenas de la Universidad Católica de Chile (CIIR) realizó durante 2021 un proyecto de investigación sobre la incidencia del COVID-19 en Pueblos Indígenas y afrodescendientes (CIIR 2021). Este proyecto nació de la constatación de que no había información sobre los efectos del COVID-19 en los pueblos indígenas y afrodescendiente en Chile. A través de una metodología cualitativa, se focalizó en comunas integradas por más de un 30% de población indígena y en aquellas de la Región Metropolitana con más de un 10% de población indígena. Aquí se inició un cruce de información con determinantes sociales como porcentaje de población rural, factores de pobreza multidimensional y la evolución en el número de contagios. Esto generó la selección de 45 comunas que incluyeron población indígena y afrodescendiente, en cada una de estas se entrevistó a personal del sector público vinculado a las oficinas de Pueblos Originarios, salud municipal y referentes

territoriales. Lo mismo se hizo con los encargados de Salud y Pueblos Originarios a nivel nacional (De la Maza *et al*. 2021).

Pronto se observó que al estar lo indígena invisibilizado no existían medidas culturalmente pertinentes, lo cual se observaba desde los mensajes que se entregaban sobre medidas de cuarentenas, que no tenían sentido en los territorios. El lavado de manos, en zonas con escasez hídrica o la imposibilidad de movilidad en lugares donde los pequeños agricultores o comerciantes debían acercarse a las zonas urbanas a vender sus productos. Por otra parte, el mensaje sobre la enfermedad se tornaba lejano cuando se ejerce una cosmovisión que comprende las enfermedades desde otro punto de vista. Por ejemplo, en el caso mapuche, las enfermedades poseen otros orígenes, males, por ejemplo, ajenos a un lavado de manos. También se asocian con ciertas conductas, equilibrios con la naturaleza, o señales como el eclipse, pueden influir en cómo un miembro del pueblo mapuche puede comportarse frente a un cuadro como el COVID-19.

Este proyecto consideró las importantes diferencias existentes entre sectores rurales y urbanos. Sobre los efectos registrados en territorios indígenas y afrodescendiente, existe evidencia de algunos que han sufrido un fuerte impacto. Hubo comunidades que se aislaron por un tiempo debido a barreras propias, cerrando sus comunidades, pero cuando llegó el virus se diseminó de forma explosiva contagiando a mucha gente. Esto se ha observó en varios territorios, sobre todo en comunidades más pequeñas y aisladas; ante la crisis económica en las grandes urbes, la gente comenzó a retornar a las comunidades trayendo consigo el virus. La necesidad de acoger a familias que retornaban en busca de sobrevivencia, más los brotes relacionados con el tránsito afín a actividades económicas –salmoneras, agrícolas y mineras –, generó focos explosivos de contagio. Las cifras de contagios en territorios indígenas esconden ciertas realidades, al cruzar los datos disponibles por indicadores de pobreza multidimensional, niveles de escolaridad, acceso a agua potable y tasas de ruralidad, –determinantes sociales presentes en la población indígena –, la incidencia del COVID-19 fue mucho mayor. (De la Maza *et al*. 2021).

La información anotada tuvo un complemento a través de una mesa redonda virtual organizada por el equipo de investigación del CIIR (11 de agosto del 2021), compartieron que fue importante el análisis de los informes de FILAC y las notas de prensa, para validar la información que resultó de las entrevistas realizadas. Se comentó que dentro de las estrategias comunitarias se utilizó como barrera certificados de residencia o permisos de ingreso de 2 horas, buscaron priorizar el encierro y el autocuidado. No obstante, se presentaron situaciones que hicieron difícil lograr la cuarentena voluntaria de 14 días y el control, pues hubo quienes para defender empleo en espacios urbanos ocultaron contagios a la comunidad. No escapó en esta investigación la mención a una situación que se presentó en

varios países donde se generó la desconfianza a servicios médicos y se difundió que no habría que acudir a hospitales pues ahí seguro fallecían, tampoco habría que hacer las pruebas PCR ni aplicarse vacunas por ser peligrosas. Todo ello con independencia de la ausencia de condiciones reales de acceso a tales servicios lo que no en pocas ocasiones se aprovechó desde la narrativa oficial. Sin embargo, el equipo de investigación del CIIR enfatizó que ante todas estas circunstancias prevalecieron las condiciones de desigualdad, como lo rural sin acceso a servicios respecto a lo urbano, los desplazamientos de fines de semana o en vacaciones de personas externas. Destacaron las estrategias comunitarias de economía de autoconsumo inclusive en algunos casos con aumento de producción (CIIR 2021).

También la invisibilidad de los pueblos, factor común en América Latina, se expresó en las estadísticas nacionales sin datos desagregados (González *et al*. 2020) pues no registraban a integrantes de comunidades indígenas, por lo que se desconoce cuántos contagiados, fallecidos y vacunados hubo en este rubro ya que tampoco hay datos de comorbilidad; si acudían a servicios de salud a una región, se anotaba como de esa región no sobre comunidad de origen, además los funcionarios no preguntaban pertenencia o auto identificación. En conclusión, señalaron que el Estado llegó tarde o no llegó.

Experiencia andina de investigación en comunidades indígenas del Norte de Potosí-Bolivia y en Cauca, Colombia

Es muy sugerente acercarnos a los resultados de una investigación denominada *Resiliencias Indígenas frente a la Covid-19. Una perspectiva desde las comnidades indígenas del Norte de Potosí-Bolivia y las del Cauca, Colombia,* que si bien se publicó en 2022 y estuvo coordinada por Harry Soria Galvarro, se realizó por un conjunto de autores durante 2020 bajo diversos auspicios, de manera especial la Fundación para la Educación en contextos de Multilingüismo y Pluriculturalidad (FUNPROEIB Andes) y los cuales, en lo general, son coincidentes con lo que hemos mostrado en este texto respecto a otros países y actores sociales. El coordinador del proyecto dio cuenta de los principales elementos y contrastes encontrados en las dos regiones de estudio. En primer lugar, se identificó al virus del COVID-19 "como algo externo a ellos, una enfermedad que viene de la ciudad, del lado boliviano lo vinculan a factores políticos mientras que en el cauca colombiano lo relacionan con elementos ligados a su cosmovisión (Soria 2022).

De esta manera, la mirada cultural se relacionó con las acciones que las comunidades asumieron frente a la pandemia; un siguiente argumento fue la violencia, comentaron que:

> Los indígenas de Pitayo y Munchique de los Tigres del Cauca argumentaron que la violencia hacia la madre tierra y la violencia política y militar hacia la población indígena, ha desarmonizado la tierra. Los Norte potosinos sostienen que la violencia política dada en las ciudades a fines del 2019 dio lugar a la 'invención' del virus (Soria 2022).

Señalaron, de igual modo, que se buscó la armonización antes que el antagonismo de posturas, como medio de sanación. A partir de ello se desarrolló una estrategia central, la de la recomunalización. Algunas de sus acciones fueron:

> El quedarse en la comunidad como una respuesta a las políticas Sanitarias impuestas por los gobiernos lo cual permitió la recuperación de saberes. Enfrentar al virus no solo significó no salir de la comunidad, sino se tradujo en una estrategia de escucha a los ancianos y las personas que saben de medicina natural, recuperando plantas, formas de tratamiento y prácticas de sanación que en muchos de los casos habían sido dejadas de lado. Sumado a esto, particularmente en los resguardos del Cauca, significó el retorno al territorio como parte de sus estrategias de control instalando puntos de vigilancia u otras medidas, para así limitar el ingreso de personas externas a las Comunidades, muchos espacios fueron reconocidos, reapropiados.
>
> Recuperar los saberes y conocimientos sobre medicina tradicional, reconocer el territorio fortaleció el uso de las lenguas además de revitalizarlas a partir de la nominación del virus, la toponimia y nombrar las plantas y sus elementos curativos. En muchos casos el uso del idioma indígena, que estuvo restricto a espacios privados se hizo público, los maestros, los comuneros empezaron a usar su lengua en espacios públicos.
>
> Por tanto, estas acciones asumidas en las comunidades frente a la crisis sanitaria que se tradujo en políticas de confinamiento coadyuvaron a procesos de fortalecimiento de las identidades comunitarias por medio del afianzamiento de su lengua, la recuperación de saberes, el reconocimiento de su territorio, el retorno de los migrantes y el retejimiento de los lazos familiares (Soria 2022).

Reflexión no conclusiva que confirma tendencias

Justamente sobre la afirmación final anotada del grupo de CIIR, se analiza para el caso de América Latina si los Estados no enfrentaron de manera adecuada la pandemia por un problema de capacidad estatal, liderazgo, correlación de

fuerzas o azar: si fueron las fuerzas internas las que les impidieron reaccionar ante emergencias mundiales o es el azar el que marcó sus presencias y o ausencias:

> Al igual que en muchos otros aspectos, en la política, la reacción de los protagonistas enmarcada en dos ejes de actuación como son la parada de la mayor parte de la actividad económica y la obligación a permanecer a las personas en sus casas ha sido de lo más variada. A veces se ha actuado de acuerdo con pautas ancladas en las inercias institucionales del pasado o en la sabiduría convencional de cada país, en otras siguiendo los intereses a corto plazo de elites o de individuos, y en muchas actuando con desconcierto e improvisación siguiendo la lógica de la imitación. Si bien algunas veces las decisiones se han tomado desde la sensatez, la premura y la precariedad a la hora de movilizar recursos escasos siempre ha estado presente (Martí y Alcántara 2021: 264).

Son muy diversas las miradas y razones que podemos encontrar respecto al impacto del COVID-19 en el mundo, en la región de América Latina y en México, lo cierto es que para el motivo de nuestro interés en mostrar qué ha sucedido con los pueblos indígenas y la pandemia desde nuestro punto de partida en este ensayo, es que si el reconocimiento de derechos tiene en la relación con los Estados un horizonte de justiciabilidad. Lo que hemos constatado es que se conjuga la violación a los derechos colectivos en la misma proporción que se excluye a las y los integrantes de los mismos de la elemental garantía del derecho a la salud. Esta última cuestión, que se comparte con amplios sectores precarizados, apunta a tendencias presentes que muestran cómo los Estados no han tomado en serio los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Referencias bibliográficas

Comisión Económica para América Latina y el Caribe. 2021. *Panorama Social de América Latina: 2020*. Santiago de Chile: CEPAL. https://www.cepal.org/es/publicaciones/46687-panorama-social-america-latina-2020

Centro de Estudios Interculturales e Indígenas de la Universidad Católica de Chile (CIIR). 2021. *Estudio del CIIR analiza impacto del Covid-19 en pueblos indígenas y afrodescendiente*. https://www.uc.cl/noticias/estudio-del-ciir-analiza-el-impacto-del-covid-19-en-pueblos-indigenas-y-afrodescendiente/

De la Maza, Francisca, Caniguan, Natalia, Chambeaux, Javiera *et al*. 2021. Incidencia del Covid-19 en Pueblos Indígenas y Afrodescendiente en Chile. *Proyecto Covid 0115. Boletín 1*. Chile: CIIR-Pontificia Universidad Católica de Chile-UDP-Universidad Academia-Universidad de la

Frontera-Gobierno de Chile. https://www.ciir.cl/ciir.cl/wp-content/uploads/2021/04/Boletin_Covid_abril_2021.pdf

Consejo Nacional de Evaluaciónde la Política del Desarrollo Social. 2020. *La política social en el contexto de la pandemia por el virus SARS-CoV-2 (COVID-19) en México*. México: CONEVAL. https://www.coneval.org.mx/Evaluacion/IEPSM/Paginas/Politica_Social_COVID-19.aspx

Consejo Regional Wixárika. 2020. *COMUNICADO: Wixáritai frente al COVID-19*. https://wixarika.org/es/comunicado-wixaritari-frente-al-covid-19

Cruz Reyes, Gerardo y Patiño Fierro, Martha Patricia. 2020. Las medidas del Gobierno Federal contra el virus SARS-CoV2 (COVID-19). *Cuaderno de Investigación No. 6*. Ciudad de México: DGDyP-IBD.

De la Maza, Francisca, Caniguan, Natalia, Chambeaux, Javiera *et al*. 2021. Incidencia del Covid-19 en Pueblos Indígenas y Afrodescendiente en Chile. *Proyecto Covid 0115. Boletín 1*. Chile: CIIR-Pontificia Universidad Católica de Chile-UDP-Universidad Academia-Universidad de la Frontera-Gobierno de Chile.

De Sousa Santos, Boaventura. 2020. *La cruel pedagogía del virus*. Buenos Aires: CLACSO.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional. 2020a. *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/03/16/por-coronavirus-el-ezln-cierra-caracoles-y-llama-a-no-abandonar-las-luchas-actuales/

Ejército Zapatista de Liberación Nacional 2020b. *Comunicado del Comité Clandestino Revolucionario Indígena. México*. https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2020/10/05/sexta-parte-una-montana-en-alta-mar/

Fondo para el Desarrollo de Pueblos Indígenas de América Latina y El Caribe. 2020a. *Primer Informe*. La Paz Bolivia: FILAC.

_____. 2020b. *Segundo Informe*. La Paz, Bolivia: FILAC.

_____. 2021. *Tercer Informe*. La Paz Bolivia: FILAC.

Gómez, Magdalena. 2020. *Antología Pueblos Indígenas y Covid en América Latina*. [Sin pie de imprenta].

_____. 24 de noviembre de 2020. Para salvar la vida, hay que salvar la nueva normalidad. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2020/11/24/opinion/026a1pol

_____. 23 de junio de 2020. Pueblos indígenas: de la cuarentena histórica al neogenocidio. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/2020/06/23/politica/019a2pol

_____. 2018. *Lectura comentada del Convenio 169*. México: SCJN.

Gómez Magdalena (coord.). 1997. *Derecho Indígena*. México: Asociación Mexicana de Naciones Unidas-INI.

González Martín, Nuria y Álvarez González, Rosa María (coords). 2020. *Emergencia sanitaria por COVID-19. Campo mexicano*. México: UNAM-IIJ.

Fundar. Centro de análisis e investigación. 2020. *Monitoreo de comunidades indígenas y equiparables ante la emergencia sanitaria por el virus*

SARS-COV-2. Primer informe. México: Fundar. https://fundar.org.mx/publicaciones/situacion-de-las-comunidades-indigenas-ante-el-covid-19/.

INPI. 2020. *Guía para la atención de pueblos y comunidades indígenas y afromexicanas ante la Emergencia Sanitaria Generada por el Virus SARS-CoV2 (COVID-19)* México: INPI. https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/551398/guia-atencion-pueblos-indigenas-afromexicano-covid19.pdf

Klein, Naomi. 2020. *Los años de reparación*. Buenos Aires: Clacso.

Martí i Puig, Salvador y Alcántara Sáez, Manuel. 2021. Luchar contra la COVID-19.: ¿Capacidad estatal, liderazgo, correlación de fuerzas o azar?, en: Uzêda da Cruz. -Camaçari. *Desenvolvimento e desigualdades na América Latina: dilemas de longo curso*. BA: Pinaúna Editora; Brasília: Colegio Latinoamericano de Estudos Mundiais; Buenos Aires: CLACSO.

ONU. 2021a. *Efectos de la pandemia de enfermedad por coronavirus (COVID-19) en el disfrute de los derechos humanos en todo el mundo, y buenas prácticas y esferas de preocupación*. https://reliefweb.int/report/world/efectos-de-la-pandemia-de-enfermedad-por-coronavirus-covid-19-en-el-disfrute-de-los

_____. 2021b. *La cuestión de la realización de los derechos económicos, sociales y culturales en todos los países: efectos de la enfermedad por coronavirus (COVID-19) en la realización de los derechos económicos, sociales y culturales-Informe del Secretario General.* https://www.ohchr.org/es/Issues/ESCR/Pages/ImpactofCOVID19onESCR.aspx.

_____. 2021c. *Los pueblos indígenas y la recuperación de la enfermedad por coronavirus (COVID-19)-Informe del Relator Especial sobre los derechos de los Pueblos Indígenas,* José Francisco Calí Tzay. https://documents.un.org/doc/undoc/gen/g22/617/69/pdf/g2261769.pdf

_____. 2020. *Informe: El Impacto del COVID-19 en América Latina y el Caribe*. https://ecuador.un.org/es/52523-informe-sobre-el-impacto-del-covid-19-en-am%C3%A9rica-latina-y-el-caribe.

_____. 09 de julio del 2020. *"Reconstruir mejor tras la crisis del COVID-19 significa reconstruir con igualdad", dice Guterres a América Latina*. https://news.un.org/es/story/2020/07/1477171

ONU-PNUMA. 2016. *Informe Fronteras*. ONU.

Organización Nacional de Mujeres Indígenas y Amazónicas del Perú (ONAMIAP). [Sitio web]. https://www.onamiap.org/

OXFAM. 2021. *El virus de la desigualdad. Cómo recomponer un mundo devastado por el coronavirus a través de una economía equitativa, justa y sostenible*. https://www.oxfam.org/es/informes/el-virus-de-la-desigualdad

Sánchez Jiménez, Arturo. 18 de noviembre de 2020. Pandemia está acentuando desigualdades sociales: González Casanova. *La Jornada*. https://www.jornada.com.mx/noticia/2020/11/18/politica/pandemia-esta-acentuando-desigualdades-sociales-gonzalez-casanova-979

SERAPAZ *et. al.* 2020. *Primer informe del monitoreo a comunidades indígenas y comunidades equiparables ante la emergencia sanitaria por el virus SAR COVID 2.* https://lacoperacha.org.mx/wp-content/uploads/2020/06/Primer-informe-del-monitoreo-a-comunidades-indigenas-y-equiparables-ante-la-emergencia-sanitaria-por-el-virus-SARS-COV-2.pdf

Soria Galvarro, Harry (coord.). 2022. *Resiliencias Indígenas frente a la Covid-19. Una perspectiva desde las comunidades indígenas del Norte de Potosí-Bolivia y las del Cauca,Colombia*. Cochabamba: FUNPROEBI Andes-UNICAUCA-GELPS.

Tlachinollan. Centro de Derechos Humanos. *Derecho a la salud COVID-19*. [Portal]. https://www.tlachinollan.org/category/desca/derecho-a-la-salud-covid-19/

SECCIÓN IV

APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS A LAS AFRO DESCENDENCIAS EN MÉXICO

SECCIÓN IV

APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS A LAS AFRO DESCENDENCIAS EN MÉXICO

Presentación

Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México

Citlali Quecha Reyna[1]

En 2024 culmina el *Decenio Internacional de los Afrodescendientes* promulgado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) cuyo lema central fue "Reconocimiento, justicia y desarrollo". Esos preceptos fueron muy importantes para enmarcar los procesos de visibilización de las distintas formas de desigualdad y discriminación que de manera sistemática han afectado a las poblaciones de la diáspora africana en el mundo. En países de América Latina, como México, el *Decenio* fue la coyuntura en la cual los afrodescendientes adquirieron una presencia creciente en la palestra pública. A la par, la producción académica también fue enriquecida sistemáticamente por el interés de colegas y jóvenes generaciones de estudiantes quienes han realizado abordajes centrados en el análisis de fenómenos sociales específicos que viven las personas afrodescendientes en el país.

La visibilidad estadística es una de las exigencias prioritarias de los afrodescendientes. Ser incluidos en los censos e instrumentos estadísticos es importante para la generación de políticas públicas focalizadas, ya que este hecho coadyuva de forma directa a resarcir los efectos de las condiciones históricas de marginación de grupos subalternizados; los afromexicanos también enarbolaron como una de sus demandas centrales ser incluidos en dichos instrumentos. En 2015 tuvo efecto el relevamiento de datos para la *Encuesta Intercensal 2015* del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2017). Con base en la pregunta de autoadscripción, la *Encuesta Intercensal* registró para ese entonces que 1 381 853 personas se reconocieron como afrodescendientes y representaron el 1.2% de la población. Cinco años más tarde, en el Censo 2020 se reportó la cifra de 2 576

1 Investigadora del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

213 de personas que se reconocieron como afrodescendientes, lo que representa el 2% de la población total (INEGI 2020).

Uno de los logros más importantes del movimiento político afromexicano fue la consecución del reconocimiento constitucional en el año 2019. El añadido del inciso "C" al artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) constituye el resultado de años de acción colectiva entre afrodescendientes, academia, instituciones y sociedad civil.[2] Aunado a ello contamos con otros hechos importantes, como algunos reconocimientos constitucionales estatales, armonización legislativa, creación de espacios institucionales como el Centro Coordinador del Pueblo Afromexicano, adscrito al Instituto Nacional de Pueblos Indígenas (INPI) (Quecha 2020), cambios en el contenido de los libros de texto gratuito que incluyen una visión no estereotipada de las poblaciones afromexicanas, celebración de conmemoraciones –por ejemplo, la realizada en el año 2021 a propósito del 190 aniversario luctuoso de Vicente Guerrero, reconocido como el primer presidente afromexicano– entre otras tantas actividades. Si bien hace falta un largo camino por recorrer para tener garantizados el acceso total a derechos de esta población, ya se tienen algunos elementos mínimos que sientan las bases para lograrlo.

En esta coyuntura, un hecho destacable es que en el ámbito académico, en especial el antropológico, hay un florecimiento en la producción científica sobre las poblaciones de la diáspora africana, situación que enriquece los debates sobre la diversidad nacional, así como el desarrollo de reflexiones teóricas y metodológicas situadas, dadas las especificidades históricas y el peso de las configuraciones regionales en la vivencia de las afrodescendencias en territorio mexicano.

Es sabido que la antropología en México se ha caracterizado por contar con una prolífica producción centrada en los pueblos indígenas, pero no fue el caso de las poblaciones afrodescendientes. Ha sido ampliamente documentado que la construcción de la narrativa nacional anclada en la ideología del mestizaje (entre indígenas y españoles) tuvo como resultado la invisibilidad de las aportaciones sociales, culturales y sociales de la diáspora africana en el territorio nacional. Aunado a lo anterior, la sentencia de Gonzalo Aguirre Beltrán[3] sobre la "integración del negro" en su texto *La población negra en México. Estudio etnohistórico* es bastante clara al señalar que, a diferencia de los pueblos indígenas, los "negros" no constituían una alteridad significativa:

---

2 Ver texto de Quecha en esta sección temática.

3 Antropólogo que desarrolló la primera investigación sobre población de origen africano en México a mediados del siglo XX.

> La integración de la población negra a la sociedad nacional, a primera vista, parece tener sus orígenes durante la formación de la sociedad nacional o poco después de que ésta se formó. Nunca antes, porque la sociedad precedente no era nacional, sino colonial. Es del consenso general que los esclavos que contribuyeron a dar color a la carga genética de México quedaron integrados en el mestizaje de modo tan completo que resulta difícil, para el lego, distinguir los rasgos negroides en el conjunto de la población actual. Lo anterior implica aceptar que la integración negra es un hecho consumado en el tiempo histórico (Aguirre Beltrán 2019: 277).

Debido a ello, la mirada antropológica en el país no generó tantas investigaciones sobre estas poblaciones sino hasta ya entrada la década de los noventa del siglo XX (Díaz y Velázquez 2017), momento histórico que coincide con hechos relevantes en México: reformas constitucionales de gran calado, puesta en marcha de políticas de la diversidad, la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, inicio de la realización de los Encuentros de Pueblos Negros en Oaxaca y Guerrero, entre otros eventos que trastocaron seriamente la vida nacional.

El interés pionero de Aguirre Beltrán y su producción antropológica sobre la población *afro* se enmarcó en la perspectiva analítica de la aculturación y la etnohistoria. La impronta de esta perspectiva la debemos a la incidencia del pensamiento de Melville Herskovits en el colega mexicano y su tradición intelectual. El antropólogo estadounidense a través del denominado método etnohistórico[4] desarrolló investigaciones para conocer "las supervivencias" o "escalas de intensidad de africanismos" que se mantenían entre las poblaciones de la diáspora africana en América continental e insular. El objetivo de su método etnohistórico fue encontrar los orígenes "tribales" y geográficos (a través de la división en áreas culturales) de las poblaciones de origen africano en nuevas tierras.

Para tener una perspectiva más holística, Herskovits destacó la importancia de la validez historiográfica de los documentos coloniales sobre la trata de personas esclavizadas, así como de la producción académica de la etnología desarrollada en África, con miras a generar información que pudiese ser contrastada (método comparativo) para conocer también las diferencias existentes en las denominadas "culturas negras" de América y sus características propias. Con base en sus planteamientos era posible encontrar ciertos *continuum* entre sociedades africanas y de la diáspora *afro* en América a través de: las formas de organización económica y social, la música, la tecnología, la religión y "el folklore". Este diseño metodológico en su momento derivó en reflexiones que darían pie al autor para

4 Un análisis detallado sobre los debates epistémicos en torno a la Etnohistoria se encuentra en el capítulo de Masferrer en esta sección.

deconstruir lo que –él sugería– eran "los mitos sobre el pasado negro" que se socializaban principalmente en su país de origen (Estados Unidos, aunque no sólo ahí) y que sintetizó de la siguiente manera:

1. "Los *negros* tienen naturalmente un carácter infantil, y se adaptan fácilmente a las situaciones sociales más insatisfactorias, que ellos aceptan pronto y aun felizmente, en contraste con los indios americanos, que prefirieron la extinción a la esclavitud;
2. Sólo la población más pobre de África fue esclavizada, los miembros más inteligentes de las comunidades africanas allanadas fueron lo suficientemente inteligentes para eludir las redes de los esclavistas;
3. Ya que los *negros* fueron traídos de todas partes del continente africano, hablaban lenguas diversas, presentando enormes diferencias en cuanto a costumbres, y, por cuestiones de la política, fueron distribuidos en el Nuevo Mundo con el fin de perder la identidad tribal, ningún mínimo común denominador de comprensión o comportamiento posiblemente podría haber sido calculado por ellos;
4. Incluso considerando que un número suficiente de *negros* de una tribu determinada tuvieran la oportunidad de vivir juntos, y que tenían la voluntad y la capacidad de continuar con sus modos habituales de comportamiento, las culturas de África eran tan salvajes y relativamente tan bajas en la escala de la civilización humana respecto a la aparente superioridad de las costumbres europeas, como las observadas en el comportamiento de sus amos, pudo haber causado, y realmente causó, hacer que renunciaran a tales tradiciones aborígenes, ya que de lo contrario, las pudieron haber querido preservar;
5. El Negro, es así, un hombre sin un pasado[5] (Herskovits 1941: 1-2).

La preocupación intelectual de Herskovits por contrarrestar estos mitos que reflejan claramente los prejuicios racistas en contra de las poblaciones afrodescendientes fue un incentivo importante para tratar de visibilizar la historia y la memoria de estos sujetos históricos, considerando las incidencias del fenómeno de la esclavización y los contextos coloniales.

El estudio del cambio cultural también fue un tema de interés para Herskovits. En sus ya clásicas reflexiones esgrimidas en *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural* el autor sugirió que las dinámicas de cambio cultural se dividen en dos categorías: las innovaciones que se dan al interior de una sociedad

5 Traducción propia.

(por descubrimientos e invenciones) y la segunda, cambios por la influencia exterior (Herskovits 1952: 532). Es en torno a esta segunda categoría que planteó el uso del concepto "aculturación" para comprender los distintos niveles de transformación que experimentan las sociedades por las dinámicas de contacto y difusión, cuyo resultado son los cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos (Redfield, Linton y Herskovits 1936)[6].

La mención de las ideas previas son importantes porque tuvieron una influencia considerable en científicos de distintos países que desarrollaron investigación sobre poblaciones afrodescendientes en América y registraron las dinámicas de aculturación (y transculturación), así como las denominadas "huellas de africanía": Nina Rodrigues, Manoel Querino, Arthur Ramos, Mario de Andrade, Edison Carneiro, Donald Pierson, Roger Bastide, Lorenzo Turner, Jean Price-Mars, Jacques Roumain, W. R. Bascom, Fernando Ortiz, U. B. Phillips, W. E. B. Dubois, Gilberto Freyre y claro, Gonzalo Aguirre Beltrán, entre otros. Este último realizó un estudio etnohistórico trascendente ya que gracias a sus indagaciones en el Archivo General de la Nación (AGN) en México, pudo documentar algunas de las zonas y culturas de origen de las personas africanas que llegaron en calidad de esclavizadas a Nueva España, así como un registro sobre las dinámicas de comercio de personas de origen africano y, no menos importante, un análisis demográfico en el que muestra la trascendencia numérica de personas afro, misma que en algunos casos fue superior a la indígena en algunas regiones.

En su libro etnográfico realizado en Cuajinicuilapa, Guerrero *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro* (1985) describió en su momento la vida y organización social de los habitantes de ese hoy municipio y en el cual, como fue referido en la cita previa de este colega mexicano, sugirió la integración de los "negros" al concierto nacional, por tanto debido a ese proceso de integración, los denominó como afromestizos:

> Aún los grupos que hoy pudieran ser considerados como negros, aquellos que, en virtud de su aislamiento y conservatismo, lograron retener características somáticas predominantemente negroides y rasgos culturales africanos, no son, en realidad, sino mestizos, productos de una mezcla biológica y resultantes de la dinámica de la aculturación" (Aguirre Beltrán 1985: 8).

---

6 La definición sugerida por los autores es la siguiente: "Acculturation: those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into first hand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of both groups" (Redfield, Linton y Herskovits1936: 149). Para abundar al respecto de este tema, se sugiere la revisión del capítulo "Transculturación. La transmisión cultural en marcha", del texto ya referido y *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural* (Herskovits 1952).

Por tanto, "en la hibridación el factor negro fue preponderante y, por eso, el mestizo cuileño es, en la actualidad, predominantemente negro, es decir, afro-mestizo" (Aguirre Beltrán 1985: 65).

La segunda década del siglo XX se caracterizó por el vacío o escasez de producción antropológica sobre los afrodescendientes hasta ya entrados los años setenta.[7] Con base en la revisión y sistematización realizada por María Elisa Velázquez, es posible referir de ese periodo a investigadores adscritos a dependencias como el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), quienes desarrollaron principalmente en la Costa Chica del Pacífico Mexicano aproximaciones sobre las expresiones musicales, la tradición oral y algunos registros etnográficos como Gabriel Moedano, Thomas Stanford y Miguel Ángel Gutiérrez (Velázquez 2016: 179). Por su parte, investigadoras como Luz María Martínez Montiel, también realizaron desde ese momento pesquisas sobre poblaciones *afro* y en 1988, la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, a cargo en ese entonces de Guillermo Bonfil Batalla impulsó la creación del programa "Nuestra Tercera Raíz" cuya dirección estuvo a cargo de la Dra. Martínez.[8]

Es la década de los noventa cuando inició un interés paulatino por estudiantes de antropología para hacer investigaciones de tesis de obtención de grado sobre las poblaciones afrodescendientes en el país.[9] Es justamente la región de la Costa Chica (ubicada en la franja costera que comprende Acapulco, Guerrero, Huatulco y Oaxaca) la zona que más ha sido investigada en México. Este proceso de emergencia intelectual sobre los afromexicanos se empalma con la movilización política de base *afro* en América Latina, en particular a través de los consensos logrados en Santiago de Chile en el año 2000 en la reunión preparatoria para asistir a la III Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial y formas conexas de intolerancia en Durban, Sudáfrica. Es importante referir la trascendencia de este hecho para la construcción de una agenda colectiva de las

7 Una publicación importante que data de los años 60 es *Pinotepa Nacional: Mixtecos, negros y triques* de Gutierre Tibón (2014) en donde se presenta una descripción sobre los "afromixtecos", cuando realizó una visita a la región de la Costa Chica de Oaxaca, en particular a la localidad de Collantes. En su texto también usa la categoría "afrooaxaqueño".

8 Para una revisión más detallada de los antecedentes de este programa puede consultarse (Lara 2017) y la página web: https://www.nacionmulticultural.unam.mx/afroamerica/antecedentes/antecedentes01.html.

9 Una de las etnografías realizadas desde el INAH fue la desarrollada por Luis Eugenio Campos (1999) en Oaxaca, la cual se tornó un referente importante para las investigaciones posteriores en la zona. Esta aproximación se enmarca en la investigación colectiva encabezada por Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé, quienes apuntalaron la reflexión en torno a las autonomías indígenas y el registro de la diversidad cultural de Oaxaca, incluyendo también a los afrodescendientes.

personas de la diáspora africana, en donde el combate al racismo y la desigualdad han sido elementos clave para la visibilidad de sus demandas políticas y ciudadanas.

Es en esta coyuntura cuando inició la realización de los Encuentros de Pueblos Negros (desde 1997 hasta la actualidad), los cuales se han constituido en un espacio privilegiado para que personas afromexicanas de distintos puntos de la república puedan socializar sus problemáticas y trazar estrategias de acción comunes. Uno de los Encuentros que ha sido centrales para el movimiento político afromexicano fue el de 2001 en Charco Redondo, Oaxaca, en el cual, las organizaciones y colectivos de la sociedad civil consensaron ser denominados "afromexicanos"[10] como la categoría política para la búsqueda de su reconocimiento constitucional como sujeto de derecho, por lo que la palabra "afromestizo" ha caído en desuso paulatino, dada la configuración de los afrodescendientes como actor político y los usos jurídicos de los términos de autoadscripción como un elemento para acceso y garantía de derechos colectivos.

Lejos nos encontramos ya de querer encontrar "huellas de africanía". Los marcos interpretativos de hoy día se han preocupado por hacer registros etnográficos sobre las condiciones de vida de los afrodescendientes partiendo de considerar que hay innovaciones culturales (procesos etnogenéticos) a propósito de la cercanía y vecindad de las poblaciones *afro* con los pueblos indígenas. Desde espacios académicos[11] diferenciados hemos reflexionado sobre la manera en que la noción territorial de las regiones proporciona un ámbito privilegiado para comprender la manera en que se gestan las nociones de pertenencia, aunque por supuesto los estudios de caso realizados en comunidad siguen teniendo importancia. La perspectiva de género y generación son ahora un enfoque frecuente para entender las experiencias diferenciadas de ser *afro* en el país.

Actualmente, la gama de temas abordados está centrada en el estudio de procesos políticos, construcción de la alteridad,[12] el racismo y la discriminación, las expresiones culturales (danza, música, pintura), dinámicas de salud-enfermedad-cuidados, los procesos migratorios y la noción de frontera, las vivencias con niñas y niños, el papel de las mujeres, la diversidad religiosa, las experiencias de la violencia, por referir algunos de los temas más ilustrativos. Aunado a esto, en la historia reciente de nuestro país contamos ya con "Sitios de Memoria de la Esclavitud", hay producciones televisivas y radiales sobre los afromexicanos,

---

10 Con sus variantes regionales: afro-oaxaqueños, afroguerrerenses, afrotamiahuanses, etcétera, aunado al uso cotidiano de "negro", "negrito" o "moreno", según los contextos.

11 Principalmente los encabezados desde el INAH por María Elisa Velázquez aunque también han sido importantes los gestados en la Universidad Nacional Autónoma de México en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Velázquez 2016).

12 Una interesante reflexión en torno a este proceso en la Ciudad de México puede consultarse en el texto de Iturralde en esta sección.

contamos con legislación que promueve la participación política por acción afirmativa para ellos y se habla abiertamente de las formas de racismo que están presentes en nuestras cotidianidades, hecho otrora impensable en México.

Esta sección que integra *Antropologías hechas en México* es sólo un botón de muestra de la pluralidad de intereses temáticos y analíticos con los que actualmente se llevan a cabo las investigaciones sobre personas de la diáspora africana. Este campo de estudios está altamente feminizado en el país, de ahí que no sea fortuito que todas las autoras sean mujeres: Rocío Gil, Berenice Vargas, Gabriela Iturralde, Cristina Masferrer y Citlali Quecha. En esta sección están presentes reflexiones metodológicas sugeridas para entender el racismo (desde una perspectiva etnohistórica) o para realizar el trabajo con niñas y niños afromexicanos desde la antropología (integrando una mirada intergeneracional y relacional). Así como también se plantean reflexiones que buscan incentivar un debate profundo sobre los alcances de la necesaria deconstrucción de las visiones estereotípicas de los afrodescendientes, así como un planteamiento deontológico sobre la producción científica que intente romper con representaciones de larga y honda sedimentación. No menos importante, se analizan las configuraciones identitarias en contextos de frontera (entendidas como límites geográficos y simbólicos también) que despliegan las personas que se reconocen como afrodescendientes en distintos contextos geográficos e históricos, como en la capital de la República mexicana o en la franja fronteriza norte, como en el caso de los negros mascogos/black seminols.

La sección inicia con el texto de Cristina Masferrer "Estudiar y combatir el racismo hacia los afromexicanos desde la Etnohistoria", donde analiza y reflexiona sobre las contribuciones y potencialidades de la etnohistoria (con su cualidad interdisciplinaria) en el desarrollo de los estudios antropológicos sobre las afrodescendencias en México, con un especial énfasis en las expresiones del racismo y la construcción de la memoria. Nos ofrece una útil guía analítica y metodológica con base en su experiencia investigativa para construir aproximaciones con profundidad histórica y etnográfica. Después, Citlali Quecha en "Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos", con base en su experiencia de trabajo con niños afrodescendientes, aborda en el texto la construcción de dos campos de conocimiento en la antropología mexicana: los estudios de las infancias y los de las poblaciones de origen africano, dando pie para reflexionar sobre los retos investigativos que supone para la antropología social el engarce de ambos temas. El tercer texto de esta sección es el de Gabriela Iturralde, intitulado: "Fronteras de lo 'afro' en la Ciudad de México: entre la cultura y la racialización", la autora presenta en clave etnográfica algunos hallazgos de las dinámicas de la *negridad* en la Ciudad de México, cómo estas se insertan en el contexto más amplio de las reivindicaciones afromexicanas y nos permite reflexionar acerca de las reconfiguraciones del régimen de alteridad en México,

tras 30 años de las medidas para el reconocimiento de la pluriculturalidad de la nación y momento de auge de denuncia del racismo.

Por su parte Rocío Gil en su texto "Afrodescendencias desde los márgenes. El caso del pueblo negro mascogo/black seminole" describe qué podemos aprender sobre las afrodescendencias si las trabajamos con los procesos de fronterización como método, reflexión de suyo sugerente para pensar la noción de diáspora y movilidad. Cerramos la sección con el capítulo de Berenice Vargas, quien intitula su texto "Ausencias y estereotipos de 'lo afro'. De aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México"; el contenido del texto es potente ya que busca entender cómo operan los "afropesimismos esencializantes" entre jóvenes estudiantes de antropología. Con este hilo conductor Vargas nos presenta un encuadre para conocer el horizonte desde donde se han construido y socializado el cúmulo de estereotipos sobre "África" y las personas de la diáspora de este continente. A través de su despliegue etnográfico, apuntala e invita a pensar cómo de manera inconsciente, la socialización y continuidad de la visión estereotípica y estática sobre África y sus descendientes contribuye a la perpetuación del racismo.

Esperamos que esta sección sea de utilidad para situar algunos de los análisis e intereses que se gestan en México en torno a las afrodescendencias. También esperamos que sea el abrir de boca para una conversación de largo aliento que siga enriqueciendo los diálogos con las antropologías latinoamericanas.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 2019. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México: FCE.

_____. 1985. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, México: FCE.

Campos, Luis Eugenio. 1999. "Negros y morenos. La población afromexicana de la Costa Chica de Oaxaca". En: Alicia Barabas y Miguel Alberto Bartolomé (coords.), *Configuraciones étnicas en Oaxaca. Perspectivas etnográficas para las autonomías*. Vol. II. pp. 145-182. México: INAH-INI.

Díaz, Camila y María Elisa Velázquez. 2017. Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica. *Tabula Rasa*. 27: 221-248.

Herskovits, Melville. 1952. *El hombre y sus obras. La ciencia de la antropología cultural*. México: FCE.

_____. 1941. *The myth of the Negro Past*. New York: Harper & Brothers Publishers.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística. 2020. *Censo de Población y Vivienda 2020*. https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/afromexicanos.aspx?tema=P

_____. 2017. *Perfil sociodemográfico de la población afrodescendiente en México*. https://www.inegi.org.mx/app/biblioteca/ficha.html?upc=702825090272

Lara, Gloria. 2017. Construcción del sujeto de derecho afrodescendiente en México. Reflexiones desde el Pacífico Sur Mexicano. *Diálogo Andino*. 52: 57-76.

Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Inrterculturalidad (PUIC). *Afroamérica: la tercera raíz*. [Sitio web]. https://www.nacionmulticultural.unam.mx/afroamerica/antecedentes/antecedentes01.html

Quecha, Citlali. 2020. El nacimiento del Centro Coordinador del Pueblo Afromexicano. *Anales de Antropología*. 54(1): 193-194.

Velázquez, María Elisa. 2016. Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*. 50(2): 177-187.

Redfield, Robert, Linton, Ralph y Herskovits, Melville. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist. New Series*. 38: 149-152.

Tibón, Gutierrez. 2014. *Pinotepa Nacional. Mixtecos, negros y triques*. México: UAM.

Estudiar y combatir el racismo hacia los afromexicanos desde la etnohistoria

Cristina V. Masferrer León[1]

En este artículo se expone una propuesta metodológica para estudiar el racismo hacia las personas afrodescendientes en México. Con ello, no sólo se busca mostrar las lacerantes consecuencias de este fenómeno, sino que también se busca mostrar la relevancia de la interdisciplinariedad de la etnohistoria para la comprensión del pasado y el presente de las poblaciones de origen africano, sus complejidades y la posibilidad de contribuir en la construcción de sociedades más justas e igualitarias. Así, el objetivo de este artículo es analizar y reflexionar sobre las contribuciones y potencialidades de la etnohistoria en el desarrollo de estudios antropológicos sobre las afrodescendencias en nuestro país, con especial énfasis en las expresiones de racismo que enfrentan.

Considero que la etnohistoria contribuye a comprender de manera compleja el racismo, a partir de la conjunción de la historia y la antropología, lo cual constituye una base sólida para establecer vínculos interdisciplinarios, por ejemplo, con la psicología social y educativa, a fin de desarrollar estrategias situadas para combatir esta grave problemática. Además, comprender cómo ha operado el racismo a lo largo del tiempo es central para analizar distintos aspectos de las poblaciones afrodescendientes, como son las condiciones de marginación, desigualdad y discriminación que enfrentan o la invisibilización de sus contribuciones sociales y culturales, pero también nos da luces sobre sus complejas y latentes dinámicas identitarias, sus movimientos sociales, sus demandas actuales y su participación política y económica a lo largo del tiempo.

En cuanto a la estructura de este trabajo, inicio con una explicación breve sobre qué es la etnohistoria y por qué este tipo de investigaciones es importante en el marco de los estudios afromexicanistas para lo cual identifico algunas de las investigaciones antropológicas con población afrodescendiente en México que han incorporado miradas etnohistóricas en sus análisis. Después, expongo los

1 Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

principales aspectos de mi propuesta metodológica para el estudio etnohistórico del racismo con personas afromexicanas. Parto de mis pesquisas sobre las personas de origen africano en Nueva España y de mis experiencias de trabajo de campo con poblaciones afromexicanas de la región Costa Chica de Oaxaca y Guerrero, no obstante, algunas de las estrategias que enunciaré sobre el estudio del racismo pueden generalizarse, o bien, adaptarse para realizarse en otros contextos.

Aproximaciones etnohistóricas a la afromexicanidad

Para analizar y entender el racismo, así como para combatirlo, es necesario tener una mayor comprensión de los procesos históricos, culturales, sociales, políticos y económicos en que se gestan, reproducen y transforman. La etnohistoria, por tanto, constituye una perspectiva analítica privilegiada para comprender la complejidad de este fenómeno puesto que se trata de una disciplina interdisciplinaria que se sitúa en el centro de la antropología y la historia, tanto teórica como metodológicamente, para aportar explicaciones diacrónicas de procesos y fenómenos sociales y culturales, es decir, que muestra la complejidad sincrónica de estos y analiza sus orígenes y desarrollo a través del tiempo.

Las investigadoras Emma Pérez Rocha y Dora Sierra (2017), en su texto titulado "La etnohistoria en México: origen y trayectoria", explican el origen y desarrollo de esta disciplina antropológica en el marco de la importancia que ha tenido el INAH en la investigación, difusión y conservación del patrimonio cultural del país. En dicho trabajo explican que, en 1975, Jesús Monjarás, Emma Pérez Rocha y Perla Valle definieron a la etnohistoria como "una disciplina antropológica que tiene como objeto investigar la dinámica de las estructuras sociales aplicando métodos y técnica teórico-antropológicas en un intento de llegar a la reconstrucción diacrónica-sincrónica de las sociedades" (citado en Pérez y Sierra 2017: 78). Vale la pena mencionar que dicha definición se basa en la noción clásica de Carlos Martínez Marín (1976: 172), para quien la etnohistoria es "la explicación diacrónica de la cultura del hombre y de las sociedades, tratando de comprender mejor su estructura y su desarrollo histórico". Al respecto del nombre de esta disciplina, Shepard Krech III (1991: 366) apunta que los términos "antropohistoria", "antropología histórica" o "historia antropológica" podrían sustituir al de etnohistoria, no obstante, tanto en México como en otros países el término etnohistoria ha sido el más utilizado para referirse a la disciplina interdisciplinaria en cuestión.

En términos metodológicos, los estudios etnohistóricos recurren al análisis de documentos y otras fuentes históricas disponibles, así como al trabajo etnográfico y a la historia oral. Lo anterior, para lograr la reconstrucción histórico-cultural a la que se ha hecho referencia, pero también para acercarse a lo que William Sewell (1999: 42) llama una oscilación dialéctica entre el pensamiento diacrónico y el

sincrónico con el fin de comprender y analizar las transformaciones históricas. De hecho, el connotado Gonzalo Aguirre Beltrán (1985), pionero de los estudios sobre población de origen africano en México, señaló la importancia de la etnohistoria para comprender el pasado y el presente de dicha población y, de manera particular, destacó la necesidad de recurrir a fuentes documentales e históricas, así como a la investigación etnográfica. Ello contrasta con la perspectiva de otros especialistas que centran a la etnohistoria en el estudio del pasado. Por ejemplo, de acuerdo con Pedro Carrasco (1987), la etnohistoria es el conjunto de "estudios antropológicos hechos a base de documentos históricos"; asimismo, según María de los Ángeles Romero Frizzi (2006: 6), se trata del "estudio del pasado de pueblos cuya cultura, manera de pensar y entender su realidad es diferente a la nuestra o más bien a la de aquel que realiza la investigación". Si bien en muchos casos los estudios etnohistóricos se centran, o incluso se limitan, al pasado, en términos generales se reconoce la importancia de la interdisciplinariedad y de recurrir a la etnografía cuando ello es posible.

Ahora bien, debido a que este artículo se centra en la población afromexicana, considero pertinente ahondar un poco más en la perspectiva que tenía Gonzalo Aguirre Beltrán sobre la etnohistoria. Este investigador se dedicó al estudio de la población de origen africano de México por encargo de Manuel Gamio y ambos acordaron que este importante esfuerzo debía emprenderse tanto en el plano histórico como en el etnográfico para que, mediante el estudio interdisciplinario, los hallazgos de ambos planos se nutrieran entre sí (Aguirre Beltrán 1972: 10). El propio Aguirre Beltrán (1985) explica la importancia de la etnohistoria en la introducción de su libro *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*, para comprender por qué los estudios afromexicanistas tardaron tanto en desarrollarse, así como por qué es necesaria una perspectiva histórica que dé cuenta de la presencia y de las contribuciones de las personas de origen africano en toda Nueva España, ante los procesos de invisibilización de esta población tanto en el pasado como en el presente. Esta explicación es de suma relevancia en varios sentidos: por un lado, nos muestra la importancia de la interdisciplinariedad de la etnohistoria, al conjugar a la historia y la antropología, por otro lado, nos llama la atención sobre cómo el conocimiento del pasado se construye desde el presente y, viceversa, nuestras percepciones sobre el presente se logran a partir de lo que sabemos sobre nuestro pasado. Nótese que este último aspecto se relaciona con la memoria, aunque no se enuncie de manera explícita.

El autor ofrece una pista metodológica sumamente relevante cuando explica que para que un estudio etnohistórico tenga una base sólida, debe complementarse ineludiblemente con la investigación etnográfica. Lo anterior se debe a que "sin ella no tendrían verificación las resultantes del proceso histórico, el precipitado de la aculturación, y la disciplina no pasaría de ser una porción especializada de la Historia, esto es, no habría fundamento lógico para hacerla figurar como parte

integrante del conjunto de ramas disciplinarias que constituyen el cuerpo de la Antropología" (Aguirre Beltrán 1985: 11). Así pues, tanto el trabajo en diversos archivos como el trabajo de campo fueron apreciados como fundamentales para el desarrollo de investigaciones etnohistóricas sobre –y con– la población afromexicana.

Al respecto de Gonzalo Aguirre Beltrán, la especialista María Elisa Velázquez (2014) ha destacado la influencia de Herskovits en el desarrollo de este médico y antropólogo que terminó convirtiéndose en etnohistoriador también. Por su parte, Gabriel Moedano (1992: 37) destacó el papel de Melville Herskovits como el primer antropólogo que demostró la pertinencia del "estudio combinado de los documentos históricos y el trabajo de campo para los estudios afroamericanistas". Tal como el propio Herskovits explicaba:

> La etnohistoria, con toda probabilidad ofrece los controles históricos más aproximados que cualquier otra área mayor en la ciencia social. Esta técnica, fue responsable de la brevedad con la cual se resolvió el problema largamente debatido de las influencias africanas predominantes, que ayudaron a configurar las culturas de las poblaciones negras del Nuevo Mundo (citado en Moedano 1992: 37).

En el texto de Aguirre Beltrán (1967) titulado "La etnohistoria y el estudio del negro en México", el pionero de los estudios afromexicanistas afirma que la aproximación etnohistórica logró que se incluyera a las personas de origen africano al campo de la investigación, población que anteriormente había sido ignorada; en sus palabras: "Virtud de los estudios afroamericanistas y del método etnohistórico fue el descubrimiento del negro en México" (Aguirre Beltrán 1967: 163). El autor consideró que las fuentes históricas han sido un recurso fundamental para demostrar: "1. La presencia del negro en México; 2. Su importancia como factor dinámico de aculturación y 3. Su supervivencia en rasgos y complejos culturales hasta entonces tenidos por indígenas o españoles" (Aguirre Beltrán 1967: 161). Así, es mediante esta aproximación que se pudo identificar los orígenes culturales de las personas africanas introducidas en México, su presencia en distintas regiones y no únicamente en las costas, y la sobrevivencia de ciertos elementos que son o eran parte de patrones culturales africanos.

En relación con lo anterior, me gustaría insistir en la relevancia social de las pesquisas etnohistóricas, ya que tal como Aguirre Beltrán afirmaba (1967: 163), estas permiten demostrar la enorme trascendencia de las personas de origen africano en el periodo virreinal y en las dinámicas de aculturación mediante el contacto entre culturas occidentales, indígenas y africanas, así como la importancia de "lo negro" en la cultura nacional e incluso, en las culturas regionales indígenas. En esto mismo coincide Velázquez (2014), quien señala

que la reconstrucción histórica que desarrolla Aguirre Beltrán se preocupa por recuperar el origen y otros aspectos culturales de las personas esclavizadas pero, además, a través de dicha reconstrucción se demuestra su importancia en todo el territorio de Nueva España rompiendo la idea equivocada de que únicamente habían estado en las costas. Con ello se demuestra la importancia de la etnohistoria, no solo para ampliar los conocimientos sobre estas poblaciones en México, sino también para desmontar estereotipos e ideas equivocadas sobre ellas a partir de la investigación científica.

A pesar de la inmensa importancia de las obras de Aguirre Beltrán, a la luz de propuestas y estudios más recientes, también es posible mantener una postura crítica hacia algunas de sus aseveraciones. En particular, señalaría que, si bien Gonzalo Aguirre Beltrán buscaba rasgos culturales y hablaba de aculturación, ahora se pondría el énfasis en reconstruir los procesos históricos en los que participaron personas de origen africano que en muchos sentidos eran heterogéneas entre sí, así como en analizar los orígenes pero también los complejos intercambios, construcciones y reconstrucciones culturales que se dieron a lo largo del tiempo de acuerdo con contextos y circunstancias particulares (Mintz y Price 2012). Asimismo, coincido con Hoffmann (2006) cuando cuestiona las visiones etnicizantes sobre estas poblaciones y las miradas esencialistas sobre aquello que se considera, o no, como africano o afrodescendiente.

Por otro lado, a pesar del impulso del pionero de los estudios afromexicanistas, abundan en mucha mayor medida los estudios ya sea históricos o antropológicos, pero no precisamente los etnohistóricos. Sobra decir que lo anterior no demerita de ningún modo a las investigaciones que se ubican en uno u otro campo disciplinar pues son centrales para el conocimiento del pasado o del presente de estas poblaciones en distintas zonas del país o incluso allende las fronteras, sin las cuales sería mucho más complicado lograr estudios etnohistóricos relativos a estas poblaciones. Gabriel Moedano (1992) presentó una bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población afromexicana en donde llama la atención sobre la pertinencia de las aproximaciones etnohistóricas. Posteriormente, en estados de la cuestión como los de María Elisa Velázquez y Odile Hoffmann (2007) o el más reciente de María Camila Díaz y María Elisa Velázquez (2017) se presentan balances tanto historiográficos como antropológicos de las investigaciones sobre afrodescendientes en México.

En cuanto a las pesquisas con miradas etnohistóricas en la actualidad, es relevante destacar el impulso de María Elisa Velázquez, no sólo a través de sus publicaciones sino también gracias a su esfuerzo como responsable del Programa Nacional Afrodescendientes y Diversidad Cultural del INAH y como titular de una línea sobre esta población en el posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH. En algunos de sus trabajos, Velázquez (2011 y 2020), muestra la manera en que

diversos procesos históricos han invisibilizado a esta población, al tiempo que han nutrido el racismo que tanto les afecta. Como parte de ese mismo interés, Velázquez (2019) coordinó una obra colectiva que integra capítulos históricos y etnográficos sobre el racismo que nos lleva desde el siglo XVI hasta el siglo XXI. Esta misma investigadora en coautoría con Gabriela Iturralde, han publicado otras obras que integran tanto miradas históricas como antropológicas y etnohistóricas (Velázquez e Iturralde 2012, 2016 y 2020).

Otros trabajos recientes significativos han sido los de Carlos Ruiz (2011) quien, a través de la etnomusicología, la historia y la antropología ha identificado las influencias africanas en las distintas expresiones musicales del país y, en particular, de la costa de Guerrero y de Oaxaca. Gloria Lara (2012) ha incorporado una mirada geográfica e histórica a su trabajo antropológico para desarrollar una perspectiva regional de análisis sobre las poblaciones afromexicanas de la Costa de Oaxaca. Laura Lewis (2012) ha complementado su trabajo antropológico con personas afromexicanas de Guerrero y allende las fronteras, con un análisis de documentos de archivos locales y nacionales. Gabriela Iturralde ha mostrado su interés en indagar distintos aspectos sobre la afrodescendencia tanto en el siglo XIX como en distintas regiones de México en la actualidad, e incluso, en uno de sus artículos reflexiona sobre el papel de la etnohistoria en la realización de peritajes con población afromexicana en la actualidad (Iturralde 2019a y 2019b). Asimismo, mis propios trabajos han buscado integrar miradas antropológicas a las pesquisas históricas (Masferrer 2013), así como aproximaciones históricas a las investigaciones etnográficas, en particular, vale la pena mencionar mi libro titulado *Racismo y antirracismo costeño: memoria, educación y niñez de personas mixtecas y afromexicanas* (Masferrer 2023a), del cual se desprenden algunas de las reflexiones enunciadas en este artículo. Enseguida, profundizo al respecto de la propuesta metodológica que busca estudiar y combatir el racismo hacia los afrodescendientes desde una aproximación etnohistórica.

Propuesta metodológica etnohistórica para estudiar y combatir el racismo

A lo largo de este apartado explicaré brevemente las principales estrategias metodológicas de la manera en que propongo estudiar y combatir el racismo desde una perspectiva etnohistórica. Se parte de la interdisciplinariedad propia de la etnohistoria por lo que de manera particular destaco la importancia del trabajo de archivo, el análisis y la crítica de fuentes de diversa índole y de distintos periodos, el trabajo etnográfico, la realización de entrevistas y la historia oral, así como la posibilidad de incluir estrategias participativas. También considero fundamental incluir a personas de todas las edades ya que en muchas ocasiones se ha dejado fuera a las infancias de los estudios antropológicos e históricos, de

modo que tanto la antropología de las edades como la antropología y la historia de la infancia resultan de gran relevancia. En mi caso, muchas de mis pesquisas se han centrado en el trabajo en escuelas, por lo que también propongo recurrir a la etnografía educativa.

Vale la pena aclarar que además de mis investigaciones sobre el periodo virreinal, he realizado trabajo etnográfico y antropológico en diversas localidades de la región Costa Chica de Oaxaca y de Guerrero en las cuales hay una significativa presencia afromexicana y también mixteca y mestiza. Sobre todo, me he centrado en espacios escolares ante mi preocupación por analizar los cruces entre el racismo y las pedagogías de la memoria y del olvido, pero de ningún modo me he limitado a las escuelas. Así, he analizado los discursos escolares nacionales y locales, la historia y las memorias oficiales y públicas en torno de los indígenas, los afrodescendientes, el mestizaje, la nación y la diversidad cultural que se reproducen en ámbitos educativos y fuera de ellos, así como el papel del racismo en todo ello. También estudié los conocimientos, las experiencias y la memoria colectiva acerca de las discriminaciones y el racismo de personas mixtecas y afromexicanas de diferentes edades en las escuelas, lo cual por supuesto me ha llevado al reconocimiento del antirracismo en diversos ámbitos. Esta propuesta, por lo tanto, se desprende de dichas experiencias particulares de investigación.

Ahora bien, el estudio del racismo desde una perspectiva etnohistórica implica la búsqueda permanente de sus explicaciones diacrónicas, así como el análisis sincrónico de sus expresiones, es decir, tanto los orígenes y transformaciones de estos fenómenos a través del tiempo, como sus múltiples manifestaciones en un contexto particular. Por tanto, esta propuesta metodológica se rige por el análisis de: 1) los orígenes y las transformaciones del racismo a través del tiempo; 2) las memorias del racismo de personas y colectividades que muestran el entrelazamiento del presente con el pasado (y con el futuro) y 3) las múltiples expresiones del racismo en espacios determinados a partir de experiencias de personas de todas las edades. Enseguida se detallan los principales aspectos metodológicos de la propuesta, organizados en estos tres temas.

Orígenes y procesos de transformación del racismo

Un aspecto central que considerar es que el racismo es totalmente histórico porque es producto de la creación y del pensamiento humano, porque tiene un contexto específico de nacimiento y porque como todo proceso histórico, se reproduce, transforma, adapta y particulariza (Geulen 2010). Por tanto, es importante señalar que las expresiones del racismo siguen vigentes en la actualidad precisamente por su capacidad de transformarse y adaptarse a contextos particulares. A pesar de su vigencia, los orígenes del racismo se ubican a fines del siglo XVIII, momento en el

cual paulatinamente surgieron ideas y prácticas racistas que se implantaron sobre lo que Marisol de la Cadena (2008) llamó *anterioridades*, mismas que facilitaron su gestación, aunque dichas anterioridades no puedan considerarse racismo propiamente dicho. La comprensión de este *suelo fértil* en donde se enraizó el racismo es otra manera de aproximarse a la diversidad de las expresiones de este en distintos contextos sin que ello signifique confundir dichos elementos previos al racismo, con el racismo que se desarrollaría posteriormente.

Por tanto, es necesario reconocer las distintas formas de explotación y desigualdad que se fueron construyendo a lo largo del periodo virreinal, así como cuestionar críticamente la idea preconcebida y errónea de que el racismo se originó en los primeros momentos de "la conquista", pues ello permitiría comprender la inmensa heterogeneidad y complejidad, tanto en el pasado como en el presente, de las personas de origen africano en Nueva España y México y de las expresiones del racismo hacia los afromexicanos. En términos metodológicos, las y los investigadores dedicados a ello, podrían realizar trabajo de archivo para el análisis y la crítica de fuentes documentales de distintos periodos, así como la lectura cuidadosa de fuentes impresas ya sea del periodo virreinal o de los siglos XIX y XX. El trabajo específico con relación al racismo consistiría en estudiar los orígenes de ideas racistas y su implantación en Nueva España durante el siglo XVIII, las contradicciones de dicho proceso y las características previas al racismo que lo hicieron posible. En este punto deseo destacar la gran relevancia del trabajo de María Elisa Velázquez (2020) sobre el racismo hacia los afrodescendientes en México ya que precisamente elabora esta problemática y presenta cinco premisas al respecto.

Si bien distintos procesos de alterización y etnocentrismo son previas al racismo, las clasificaciones basadas en la noción de raza que se vinculan al racismo (pseudo) científico de fines del siglo XVIII y del siglo XIX implican el engarce inseparable de características corporales, aspectos culturales, orígenes familiares y geográficos, entre otros rasgos, que suelen imaginarse como biológicos, naturales y, más tarde, genéticos. Así, el racismo se define como un conjunto de prácticas, discursos e ideas que suponen jerarquías entre poblaciones humanas y que justifican y reproducen sistemas y estructuras de desigualdad basándose en el concepto de "raza" si bien se pueden usar otras palabras como "etnia" para referirse a esta misma clasificación racista (Arias y Restrepo 2010). En términos históricos es importante recordar que, en México, el proyecto de mestizaje marcó la construcción nacional e impuso como principal categoría precisamente la de "mestizo", misma que invisibiliza notablemente no solo otras formas de reconocerse, sino que niega la presencia y la importancia de los diversos orígenes culturales que a lo largo del tiempo han sido significativos. Este aspecto histórico es fundamental para comprender las expresiones del racismo en la actualidad y en otros periodos.

No sobra decir que las categorizaciones racistas no tienen ningún sustento biológico, genético o científico, sino que son construcciones sociales, culturales, políticas e históricas que responden a contextos particulares. Por este motivo, uno de los aspectos metodológicos a considerar es, precisamente, analizar cuáles son las clasificaciones racistas que operan en cada contexto, sus nombres y significados, su complejidad, artificialidad y contradicciones, así como sus semejanzas y diferencias con clasificaciones previas al desarrollo y auge del racismo. Es precisamente en este ejercicio de análisis comparativo a lo largo del tiempo donde encontraremos la clave para la comprensión de los orígenes y procesos de transformación del racismo, así como un pleno reconocimiento de aquellos fenómenos previos al racismo que no deben confundirse con este pero que sin duda alguna le permitieron florecer.

Memoria del racismo y del antirracismo

Otro aspecto central de la aproximación etnohistórica al racismo hacia las personas afrodescendientes es la incorporación de la memoria como parte del análisis. El concepto "memoria del racismo" puede ser entendido como el proceso mediante el cual la memoria se construye de la mano del racismo y, también, hace referencia a la posibilidad de que el racismo se convierta en un eje central de la memoria colectiva (Masferrer 2023a). Ello es plenamente congruente con la etnohistoria ya que, tal como Shepard Krech III (1991) señala, esta toma en cuenta el sentido propio de las personas y poblaciones acerca de cómo se constituyen los eventos y sus formas culturales de reconstruir el pasado. Además, estudiar el racismo desde la perspectiva de la memoria histórica es parte fundamental de la perspectiva etnohistórica que formulo ya que, si bien la memoria se construye desde el presente, se orienta hacia otros tiempos; tal como explica Pilar Calveiro (2007) la memoria es un puente entre el pasado, el futuro y el presente. Por tanto, poner a la memoria en el centro del estudio del racismo nos remite a la oscilación dialéctica entre el análisis diacrónico y sincrónico, propio de esta perspectiva disciplinar. En términos metodológicos, ello nos remite a la historia oral y al análisis de fuentes orales que podrán complementarse con el trabajo etnográfico y el análisis de fuentes documentales, escritas o materiales, entre otras.

En cuanto a las principales características de la memoria del racismo, vale la pena mencionar que se trata de un proceso localizado, tanto por ser dinámico como por enraizarse en espacios y lugares. En segundo lugar, se proyecta en objetos, ritos, palabras y símbolos, así como en los propios cuerpos de las personas. Además, la memoria del racismo tiene la capacidad de favorecer la concientización sobre el racismo y derivar en acciones que coadyuven a combatirlo, pero también puede reactivar los conflictos de tiempos pasados y traducirse en el resurgimiento de

expresiones racistas. La memoria del racismo –como la memoria en general– es un proceso social, cultural, geopolítico e histórico, aunque cada persona tiene un papel activo en la construcción, reconstrucción y transformación de la memoria colectiva, la cual puede ser compartida a nivel familiar, local, regional, nacional o, incluso, superar este tipo de fronteras y concebirse como transnacional o diaspórica. Por tanto, se requiere de un análisis profundo en estos sentidos para reconstruir las memorias del racismo o del antirracismo.

Así, para aproximarse a las memorias del racismo y del antirracismo es necesario realizar trabajo de campo y entrevistas a profundidad que recuperen la memoria histórica y colectiva de las personas o poblaciones afrodescendientes con quienes esté trabajando. Para lograr lo anterior, será necesario un análisis etnográfico con una perspectiva regional que mantenga una profundidad histórica del contexto donde se desarrolla la pesquisa, así como de las personas o colectividades específicas incluidas en la misma. También en dicho contexto específico se puede acudir a archivos locales, regionales o nacionales, así como a fuentes impresas que den cuenta de los procesos históricos significativos del espacio que se analice. Asimismo, es importante analizar los discursos y representaciones asociadas al racismo o al antirracismo en la memoria pública, oficial, cultural y colectiva, para lo cual puede resultar de utilidad no solo el trabajo etnográfico sino también el análisis de contenido y de discurso.

A partir de lo anterior, también será necesario identificar cuáles son los objetos, ritos, palabras y símbolos sobre los cuales se proyectan los diversos elementos de la memoria del racismo o del antirracismo que se vaya identificando. Para lograr este último aspecto también será relevante en análisis y la crítica de fuentes diversas como las documentales o materiales que se mencionaron anteriormente. Por ejemplo, en mi propia experiencia de investigación encontré que la memoria del racismo se proyectaba sobre ciertos espacios de la localidad como la iglesia o las ruinas de una fábrica, fuentes materiales que hubieran sido percibidas por mi ojo antropológico de una manera totalmente distinta si no hubiera incorporado a mi análisis el concepto de memoria del racismo.

Del mismo modo, mediante entrevistas y trabajo etnográfico será posible identificar si esta memoria del racismo favorece la concientización sobre el racismo y deriva en acciones que coadyuven a combatirlo o si reactiva conflictos y hace resurgir expresiones racistas. En este punto es evidente el compromiso ético y político que tenemos como investigadores, así como la sensibilidad necesaria que debemos mostrar para no favorecer dichos conflictos o expresiones racistas, lo que nos lleva también a la posibilidad de incorporar estrategias participativas antirracistas, tal como se explica enseguida.

Expresiones y experiencias de racismo: antropología, educación y estrategias participativas con personas de todas las edades

Para el análisis de las expresiones y experiencias de racismo de personas de todas las edades, es decir, no solo personas adultas sino también, niñas, niños, jóvenes y adultas mayores, propongo retomar diversas propuestas de especialistas que he citado de manera más explícita en trabajos previos (Masferrer 2021 y 2023a). En términos de métodos y técnicas, se destaca en la importancia del trabajo etnográfico, así como en la realización de entrevistas pero también se recurre a otro tipo de técnicas como el desarrollo de talleres de reflexión, de radio o de pintura. Asimismo, se considera fundamental el análisis de contenido y de discurso de diversos documentos o materiales.

Alicia Castellanos (2001) apuntó la utilidad de estudiar el racismo a partir de las representaciones, los discursos y la identidad, esta última, muy útil para identificar los procesos de categorización racista. La estrategia metodológica de incluir en el estudio del racismo a la construcción identitaria no se limita a la del grupo discriminado, sino que también considera a la del grupo dominante (Castellanos 2001). En efecto, considero que estos tres aspectos son fundamentales para analizar el racismo, por lo que un primer paso será precisamente identificar las categorías vinculadas al racismo que operan en el contexto de la investigación e indagar las representaciones y los discursos relacionados con cada una de estas categorías. La aproximación hacia los procesos de construcción identitaria relacionados con ellas será también fundamental y en este punto me gustaría anotar la importancia de analizar dichos procesos a partir de la edad como categoría analítica y en el marco de las relaciones intergeneracionales del contexto (Quecha 2020).

Considero de enorme relevancia retomar la propuesta de Philomena Essed (1991) sobre el racismo cotidiano, el cual puede comprenderse como un proceso que se manifiesta en las relaciones y situaciones de la vida diaria y se modifica a lo largo del tiempo. Esta explicación me parece fundamental ya que dota de historicidad al análisis del racismo, al tiempo que reconoce sus manifestaciones en la vida cotidiana. Además, este carácter cotidiano nos remite a la conexión entre las dinámicas estructurales del racismo y aquellas situaciones habituales de la vida diaria, lo que nos lleva al estudio de las relaciones complejas y dialécticas entre el racismo estructural y el racismo cotidiano, esto es, entre los niveles macro y microsocial.

En cuanto al análisis de discurso, son fundamentales los trabajos de Teun van Dijk (2003 y 2007), quien de hecho insiste también en el papel de la escuela como espacio de aprendizaje y reproducción del racismo. Asimismo, Marisol de la Cadena (2008: 15) hizo referencia a la centralidad de la relación entre racismo y educación ya que el ámbito educativo es una de las *externalidades* del racismo,

lo cual implica que, a pesar de no ser siempre evidente, el racismo organiza las relaciones en las escuelas y determina lo que se considera conocimiento. Por otro lado, es interesante que el propio Gabriel Moedano (1992) haya hecho referencia a la manera en que se representa a la historia y el presente de los afrodescendientes pues se confirma la importancia de ello a la luz de las aproximaciones etnohistóricas de la afromexicanidad, décadas atrás.

Además de lo anterior, me parece fundamental considerar las propuestas de Doreen Massey (1994) sobre el lugar y la manera en que Odile Hoffmann (2007) retoma dicha categoría para proponer el concepto de "efecto-lugar". Para Massey (1994: 154), el lugar es una construcción social, ideológica y ecológica del espacio donde se articulan redes de relaciones sociales de modo que un lugar no se define en términos de sus límites físicos, sino que puede imaginarse como momentos articulados de redes de relaciones sociales y significados, en un *locus* particular. A partir de ello, Hoffmann ofrece una posibilidad de análisis para explicar el efecto que tiene el lugar en la construcción de modelos "étnicos" o "racializados" particulares de acuerdo con las relaciones entre lo local, lo regional, lo nacional, etcétera. Además, Hoffmann (2007: 106) recurre al concepto de "espacialidades etnicizadas" para referirse a la manera en que los procesos de etnicización se vinculan con las formas en que cada sociedad construye su espacio para organizar su experiencia espacial.

La propuesta de Hoffmann es congruente con una aproximación etnohistórica porque su análisis sobre la espacialidad contempla tanto la necesidad de enfoques etnográficos que recuperen las concepciones del espacio, el uso ritual y los significados simbólicos, como la importancia de las perspectivas históricas que den cuenta de procesos de décadas o siglos "de confrontaciones sociales, económicas y políticas en torno a recursos localizados" (Hoffmann 2006: 338). La espacialidad se construye a partir de procesos culturales, políticos, económicos, históricos y geográficos, por lo que será importante partir precisamente del estudio de la manera en que dichos procesos intervienen conjunta y complejamente en la construcción de espacialidades racializadas, así como de modelos "étnicos" o "racializados" específicos a lo largo del tiempo en espacios determinados.

Con base en lo anterior, el trabajo etnográfico en un contexto particular de ningún modo significa hacer de cuenta que este lugar está en el vacío, por el contrario, es fundamental en términos metodológicos analizar las redes de relaciones sociales y la manera en que se construye dicho lugar, al tiempo que se presta particular atención a las relaciones entre distintos niveles espaciales. Por ello en la pesquisa que desarrollé, retomé el concepto efecto-lugar de Odile Hoffmann para analizar las implicaciones de la localización del pueblo donde centré dicho trabajo y de sus vínculos tanto con otros pueblos Ñuu savi, como y con las agencias mayoritariamente afromexicanas que se encuentran subordinadas a

ella, los centros-rectores regionales de los cuales depende, el país al cual se circunscribe y sus nexos allende las fronteras, sobre todo a través de personas migrantes originarias de dicha población que residen en Estados Unidos. Describí la construcción de espacialidades racializadas y la relación de ello con el racismo. A partir de ello identifiqué un modelo tricotómico de racialización donde los elementos predominantes dependen de si se proyectan hacia el interior o hacia el exterior más próximo de la localidad. Ello tiene un impacto diferenciado en la vida cotidiana de niños y adultos y en sus experiencias relacionadas con el racismo ya que, sobre todo en los primeros años de vida, lo que ocurre al interior de la localidad es mucho más significativo que lo que ocurre a nivel regional o nacional, dimensiones espaciales que serán cada vez más relevantes conforme se avance en edad. Lo anterior también dependerá, por supuesto, de cada caso particular, sobre todo de las experiencias que los niños van teniendo fuera de su propia localidad.

Asimismo, es importante realizar trabajo etnográfico en distintos espacios como las calles, los hogares, las escuelas, las tiendas, los templos o iglesias, no solo católicos, sino de todas las congregaciones religiosas del contexto; asistir a fiestas, ceremonias, rezos, cultos y servicios de congregaciones católicas y no católicas. Asimismo, como parte del método etnográfico, se realizan conversaciones y entrevistas informales con personas de todas las edades, lo cual incluye a adultos y ancianos, pero también a jóvenes, niñas y niños. Más adelante hablaré también sobre la etnografía educativa. Como comenté anteriormente, dicho trabajo etnográfico implica también analizar lo local a la luz de las relaciones entre distintos niveles espaciales.

Por otro lado, es importante realizar entrevistas formales con diferentes actores sobre temas diversos, o bien, sobre la discriminación y el racismo de manera específica. Por ejemplo, es fundamental realizar entrevistas a otras personas del contexto que permitan indagar sobre las memorias del racismo y del antirracismo, tema que se abordó en el apartado anterior. También, se puede entrevistar a líderes o pastores de la mayoría de las congregaciones religiosas, así como a personas de distintas edades que acuden a ellas. Dado que mis investigaciones se centraron en el ámbito escolar, además de las pláticas o entrevistas informales entrevisté a estudiantes, a sus familiares, a algunos docentes y directores de las escuelas. Asimismo, existe la posibilidad de realizar grupos focales y entrevistas colectivas.

Esto último implica que varias personas, sobre todo niñas y niños, conversen sobre temas específicos, lo que permite no solo identificar ideas relacionados con lo que se investiga, sino también la manera en que los propios actores sociales pueden contradecirse entre sí, corregirse, apoyarse, o interactuar a partir de lo que se está comentando. Por ejemplo, en una de las entrevista colectivas con

estudiantes de quinto grado, se empezó a comentar sobre la manera en que ser negro se asocia a la pobreza y uno de los niños aseguró lo siguiente: "porque los negros son pobres y los güeros son ricos"; sin embargo, el reconocimiento de esta aparente diferencia fue rebatido de inmediato por una sus compañeras quien argumentó: "noo, Obama es rico… que no es cierto que los morenos son pobres porque el presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, es rico", y de inmediato otras voces complementaron: "y es moreno", "sí es cierto", "es negro" (Costa de Oaxaca, trabajo de campo 2012).

Si el trabajo se va a centrar en las escuelas, es importante recurrir al método de etnografía educativa y en dicho caso el trabajo que considero más completo es el de María Bertely (2000). Como explicó Bertely (2000), este método requiere el análisis de tres niveles de reconstrucción; el primero es el de la "acción significativa" y exige el registro de las interacciones y las conversaciones de los actores. Fue por ello que en dichas instituciones realicé observación participante en múltiples espacios, como son las aulas, patios, canchas y comedores. Así, además de las clases que se llevan a cabo dentro y fuera de los salones, también es importante participar en otras actividades relacionadas con lo escolar como pueden ser ceremonias o asambleas. El segundo nivel propuesto por esta autora es el del "entramado cultural", para lo cual es necesario analizar la escuela en el marco de los "procesos sociales, históricos y estructurales" a partir de los cuales se producen las situaciones cotidianas dentro de ella; asimismo, es fundamental descubrir los discursos y las "lógicas discursivas" de la cultura escolar (Bertely 2000: 32-34). El tercer nivel de reconstrucción aboga por comprender el discurso hegemónico de la cultura escolar y su trasfondo ideológico construido en términos históricos (Bertely 2000: 36-37).

Por tanto, fue fundamental analizar también el plan y los programas escolares, así como los libros de texto y todos los materiales no solo nacionales sino sobre todo relevantes a nivel local y regional, para identificar los discursos en torno de las poblaciones indígenas y afromexicanas y observar cómo ello se relaciona con el racismo y con los esfuerzos por valorar la diversidad cultural y combatir toda forma de discriminación. Van Dijk (2003: 209) explica que: "el racismo (así como el antirracismo) puede manifestarse en todo tipo de discurso y de práctica social circunscritos a la educación y a la investigación, como pueden ser las lecciones o la interacción oral entre profesores y alumnos, el programa de estudios oficial […] entre muchos otros géneros académicos". El interés particular en los libros de texto se debe a que "probablemente se trate del único discurso social «obligatorio», lo cual significa que tiene un enorme impacto sobre los niños, los adolescentes y los jóvenes" (van Dijk 2003). Como lo indica este autor los libros de texto "se asocian a la autoridad y a la legitimación puesto que forman parte de la programación educativa y lo que se dicen en ellos se considera «veraz»" (van Dijk 2003: 209).

En el marco de mi trabajo en espacios escolares, otra actividad relevante fue la impartición del taller "Discriminación, Racismo y Educación en México", dirigido a docentes, directores, personal administrativo y de limpieza. En términos generales, los contenidos de los talleres eran los siguientes: 1) discriminación; 2) racismo; 3) los libros de texto y sus consecuencias; 4) experiencias de discriminación y racismo y 5) estrategias educativas contra las diferentes formas de discriminación. Sin embargo, para cada escuela se pueden realizar ajustes de acuerdo con el nivel educativo, así como el tiempo que decidieron destinar a la actividad (entre cuatro y seis horas, en una o en dos sesiones). Estos talleres buscan ser un espacio de diálogo y mutuo aprendizaje en donde se pueda observar cómo opera el racismo en el contexto en general o en las escuelas en particular, al tiempo que se buscan estrategias para combatirle mediante la reflexión colectiva.

A partir de estos talleres, he podido confirmar el gran interés que despierta en los docentes la posibilidad de mejorar su práctica profesional y de resolver problemas de discriminación en el aula; asimismo, en algunos pocos casos profesores me han contradicho abiertamente, expresando múltiples estereotipos sobre la población afromexicana e incluso insistiendo en que son reales. El que más me ha impactado hasta el momento fue el comentario insistente de una directora que en pleno taller afirmaba tajantemente que los niños "negros" son menos inteligentes y tienen "la cabeza muy dura", así como la confesión de otra maestra que me explicó que cuando sus estudiantes "negros" hacían comentarios discriminatorios hacia los compañeros indígenas, ella les recordaba que los negros habían venido como esclavos (talleres con profesores de la Costa Chica 2011).

Además, es importante mencionar que los objetivos del taller a veces exceden los mismos; enseguida daré dos ejemplos. Después de impartir un taller en 2012, en una escuela primaria de Cuajinicuilapa, una de las maestras me invitó a su casa a comer después del mismo. Cuando ya estábamos en este espacio de confianza, me agradeció el taller y me dijo que había aprendido mucho y que lamentablemente se vivía mucha discriminación en la escuela, no solo hacia los niños sino a veces hacia los profesores de origen africano. Fue entonces cuando me compartió su propia experiencia y su visión sobre ciertos compañeros de trabajo que solía hacer comentarios o tener actitudes racistas. En otra localidad, impartí un taller a docentes de secundaria en 2017 y varios profesores se ofrecieron a llevarme en su coche hacia la casa donde yo me hospedaba; en el camino, me comentaron los comentarios discriminatorios que la directora les había hecho. Así, el hecho de abrir un diálogo sobre el tema en un espacio de interacción y reflexión permitió ampliar mi conocimiento sobre la complejidad de estas dinámicas en espacios escolares.

Considero importante también incluir a niñas y niños tanto en el trabajo etnográfico como en otras estrategias que impliquen una participación más activa. Una de las actividades que he llevado a cabo en varias localidades de la Costa Chica de

Guerrero y de Oaxaca, son talleres de radio que buscaron rescatar los conocimientos sobre su pueblo, representaciones sociales sobre lo mixteco o lo indígena, lo mestizo y lo afromexicano o negro, conocimientos y experiencias de la discriminación, entre otros datos generales. Asimismo, desarrollé actividades que implicaban escribir o dibujar, como cuestionarios sobre discriminación, dibujos y postales sobre su pueblo, dibujos de personas negras y mixtecas, carteles y murales sobre discriminación. Las actividades descritas las he realizado tanto dentro de la escuela como fuera de ella, buscando que fueran espacios neutrales como las canchas de los pueblos, por ejemplo y en todo momento busco que la participación sea voluntaria.

Como señalé anteriormente, tanto los talleres con adultos como aquellos desarrollados con niños fueron diseñados de tal manera que, a partir de ellos, fuera posible tener un panorama general acerca de las experiencias de discriminación y racismo que se presentan dentro y fuera de cada una de estas escuelas, lo que apuntaba hacia el logro de los objetivos de la investigación. No obstante, al mismo tiempo fueron una manera de contribuir a la divulgación del conocimiento antropológico e histórico sobre la discriminación y el racismo, y de co-construir estrategias que coadyuven a la solución de fenómenos significativos del contexto social.

En este sentido, se trató de un proceso de enseñanza mutua, recíproca y dialógica, tanto en el caso de niños como en el de adultos. Un ejemplo que me parece destacable fue un taller de radio que se logró con estudiantes de sexto grado de una de las escuelas, a partir del cual logramos un programa de radio donde se buscaba explícitamente concientizar y combatir el racismo. En dicho grupo había un caso serio de bullying racista y, a decir de una de las estudiantes, esta situación se detuvo a partir del trabajo colaborativo mediante el cual logramos dicho producto. Por otro lado, a partir de estas experiencias de trabajo con niñas y niños, en 2023 escribí un cuento y desarrollé una lotería afromexicana, material educativo que vincula los resultados de investigaciones históricas, antropológicas y etnohistóricas, así como mis conocimientos en psicología educativa. Dicho material es una coedición del Conapred y el INAH y se distribuye gratuitamente, tanto en formato electrónico como impreso (Masferrer 2023b).

En relación con el trabajo de campo en general y en particular con el estudio de las experiencias de discriminación, es importante también insistir en el compromiso ético que tenemos como etnohistoriadores y antropólogos. El racismo implica situaciones que exigen sensibilidad y compromiso ético por parte del antropólogo(a), ya que muchas veces se acompañan de sentimientos de tristeza, ira o dolor; otras veces se vinculan con conflictos que no es conveniente alimentar y que se corre el peligro de propiciar al indagar sobre ellos o dar a conocerlos. Los sentimientos de los actores sociales con quienes se trabaja también pueden generar emociones semejantes en quienes escuchamos sus testimonios, muchas veces cargados de profundo dolor. Por ello, al estudiar el racismo y otras formas

de discriminación es necesario garantizar los derechos humanos de los sujetos sociales que intervienen directamente en estos procesos, lo que menoscaba su dignidad y privacidad, y los reduce a sujetos sin agencia o víctimas. Las entrevistas formales y las actividades con niños y adultos se deben basar en el consentimiento libre, previo e informado de las personas participantes. En mi caso, además, cuando considero que la información que expongo puede ocasionar algún daño a las personas, evito mencionar su nombre y en ocasiones modifico algunos datos que no afectan el contenido pero que permiten proteger su identidad.

Por otro lado, niños y adultos muchas veces temen ser vistos como personas que discriminan o que son "racistas" e igualmente pueden sentir vergüenza de aparecer como las víctimas de estas situaciones. En consecuencia, es necesario subrayar que de ningún modo deseo mostrar a las personas con quienes trabajé como víctimas ni como culpables de las situaciones de discriminación en las que están envueltas. Como se dijo antes, tanto la discriminación como el racismo son fenómenos históricos y estructurales complejos que se expresan y reproducen mediante prácticas microsociales que son consistentes con las macroestructuras de desigualdad existentes en el sistema (Essed 1991: 39).

También quisiera recalcar que en todo momento fui honesta sobre la temática que investigaba y muchas veces ello despertó interés en las personas, quienes de inmediato me comentaban alguna experiencia propia o un caso que conocieran. Algunas veces me preguntaron primero a qué me refería por discriminación y después de interrogarme brevemente, compartían conmigo lo que ellos habían visto o vivido. En una ocasión no sólo expliqué lo que investigaba, sino que mencioné que impartiría talleres con los maestros, entonces, una señora –quien había sido muy amable conmigo pero un tanto renuente a darme detalles sobre su experiencia– se mostró alentada a compartir conmigo las experiencias que sus hijos habían enfrentado en las escuelas, "para que [los maestros] no sean así con los niños y para que ya no haya discriminación" (diario de campo, 2017). Así, una comunicación abierta sobre el tema y los métodos de la investigación permitió profundizar sobre sus experiencias de discriminación, así como incentivar el diseño de estrategias locales para erradicarlos, por ejemplo, en el caso de los talleres.

Comentarios finales

Con el objetivo de mostrar las contribuciones y potencialidades de la etnohistoria en el estudio y el combate del racismo, en este artículo he explicado qué es la etnohistoria y cuál es su relevancia en el marco de los estudios afromexicanistas. Después, expuse los principales aspectos de mi propuesta metodológica para el estudio etnohistórico del racismo con personas afromexicanas que se centran en tres aspectos.

Por un lado, en el análisis del surgimiento del racismo en el siglo XVIII, los procesos mediante los cuales se implantó en diversos lugares en aquellos primeros momentos, así como la importancia de comprender los contextos previos al racismo sobre los cuales este logró germinar. En segundo lugar, destaqué el papel central de la memoria en esta aproximación etnohistórica al racismo hacia los afrodescendientes para lo cual he desarrollado el concepto de memoria del racismo y del antirracismo. En tercer lugar, consideré fundamental analizar las expresiones del racismo a la luz de la complejidad del contexto en el cual se manifiestan, buscando identificar posibles vínculos con los procesos históricos del racismo y de la población afrodescendiente. En este último punto es importante incluir a personas de todas las edades y de hecho en mis investigaciones he prestado especial atención a las infancias.

Existen varios motivos por los que considero que es importante aproximarse al racismo desde una mirada etnohistórica. En primer lugar, como bien advertía Aguirre Beltrán, sin la dimensión histórica sobre estas poblaciones no se puede comprender la complejidad de su presencia actual y los motivos por los cuales no solo en los ámbitos académicos y sociales generales, sino incluso entre las propias personas afrodescendientes puede ser difícil el reconocimiento de su presencia y sus contribuciones históricas y actuales. Así, el racismo no solo ha impuesto un conjunto de estereotipos, prejuicios y conductas de invisibilización y desprecio hacia estas personas y poblaciones, sino que todo ello combinado con la preponderante ideología mestizante que marcó el proyecto de nación en México, ha determinado incluso todavía en la actualidad las miradas etnicizantes y esencialistas sobre la presencia afrodescendiente en México que muchas veces no logran dar cuenta de los procesos históricos de intercambios y construcción cultural en los cuales las personas de origen africano han participado siempre en relación con personas de otros orígenes (Hoffmann 2006, Mintz y Price 2012). Este tipo de perspectivas no solo están presentes entre la población en general, sino que también han logrado limitar en términos metodológicos ciertas investigaciones sobre estas poblaciones o incluso la exclusión de estas.

Asimismo, quisiera referirme a lo que muy bien ha desarrollado Odile Hoffmann (2006) sobre "el proceso de construcción y deconstrucción permanente de esta identidad social volátil, incierta y, sin embargo, activa en el campo social", esto es, las complejidades e incluso contradicciones de los procesos de identificación como afrodescendientes, marcados precisamente por esta historia de racismo e invisibilización, pero también por los intercambios, convivencia y puntos de encuentro con personas de diversos orígenes culturales a lo largo del tiempo (véase también Good 2005, Velázquez 2011, Mintz y Price 2012). Como expliqué en un trabajo previo sobre la memoria y la identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México, la dimensión identitaria relacionada con la afrodescendencia puede permanecer oculta pero latente debido al racismo y es a

partir de la potencialidad de la memoria como esta puede resurgir y retomar una fuerza significativa (Masferrer 2020).

Además, María Elisa Velázquez y Odile Hoffmann (2007: 65) señalan la importancia de considerar "los márgenes de las clasificaciones y las categorías (ser a la vez negro y mestizo, indio y negro), las desviaciones, las contradicciones asumidas, las subversiones del orden racial", para "abrir pistas novedosas que dejarían lugar a la creatividad social de los individuos y sociedades de las diversas épocas". Así, paradójicamente, es necesario comprender el racismo pero también desmarcarse de las nociones racistas que fijan de manera equivocada y artificial a las personas en un solo y único lugar, como "negras", "indias", "mestizas", etcétera, pues es precisamente en la movilidad y la porosidad de dichas fronteras donde considero que se encuentra la clave para la comprensión de la complejidad de los procesos de identificación de las personas afromexicanas y, por el contrario, es en el análisis de los esfuerzos por fijar dichas fronteras como podemos aproximarnos al estudio del racismo.

En este punto es evidente la referencia a Achille Mbembe (2016: 76), quien explica que la raza responde a la lógica del cercado, la cual ha servido para dividir, organizar y fijar las multiplicidades a lo largo de jerarquías y lugares específicos; en sus palabras: "los procesos de racialización tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular" (Mbembe 2016: 76). Sostengo esta misma postura crítica a los esfuerzos por categorizar a las personas de acuerdo con su tono de piel mediante el uso de paletas de color pues, si bien no dudo en el genuino interés antirracista por visibilizar la grave problemática de discriminación y desigualdad por color de piel, los interesantes resultados cuantitativos que se generan a partir de ello, no logran desprenderse de una base metodológica que parte de las mismas categorías que fundamentan al racismo y que reduce a las personas de muy diversos orígenes a un solo aspecto de su apariencia corporal. Estoy convencida, por el contrario, de que para combatir el racismo necesitamos comprender sus complejidades y generar estrategias que respondan a ello. En este ejercicio, la etnohistoria tiene un inmenso potencial para comprender la complejidad diacrónica y sincrónica del racismo, así como para construir caminos interdisciplinarios que logren combatirlo.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1985. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.

_____. 1972. *La población negra de México*. México: FCE.

_____. 1967. "La etnohistoria y el estudio del negro en México." *Acculturation in the Americas*. New York: Cooper Square Publishers.

Arias, Julio y Restrepo, Eduardo. 2010. Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*. 3: 45-64.

Bertely Busquets, María. 2000. *Conociendo nuestras escuelas. Un acercamiento etnográfico a la cultura escolar.* México: Editorial Paidós.

Calveiro, Pilar. 2007. "Los desafíos de la memoria". En Gilda Waldman y Maya Aguiluz (coords.), *Memorias (in)cógnitas. Contiendas en la historia*. pp. 237-256. México: UNAM-CEIICH.

Carrasco, Pedro. 1987. "Sobre la Etnohistoria en Mesoamérica." En: Juan Manuel Pérez Cevallos y Antonio Pérez Gollán, *La Etnohistoria en Mesoamérica y los Andes*. pp. 15-24. México: INAH.

Castellanos Guerrero, Alicia. 2001. Notas para estudiar el racismo hacia los indios en México. *Papeles de Población*. 28: 165-179.

De la Cadena, Marisol. 2008. Anterioridades y externalidades: Mas allá de la raza en América Latina. *Emisférica* 5.2*:* 1-24.

Díaz, María Camila y Velázquez, María Elisa. 2017. Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica. *Tabula Rasa*. 27: 221-248.

Essed, Philomena. 1991. *Understanding Everyday Racism. An interdisciplinary Theory.* California: Sage Publications.

Geulen, Christian. 2010. *Breve historia del racismo*. México: Alianza.

Good, Catharine. 2005. "El estudio antropológico-histórico de la población de origen africano en México: problemas teóricos y metodológicos." En: María Elisa Velázquez y Ethel Correa, *Poblaciones y culturas de origen africano en México*. pp. 141-160. México: INAH.

Hoffmann, Odile. 2007. "Las narrativas de la diferencia étnico-racial en la Costa Chica, México. Una perspectiva geográfica", en Odile Hoffmann, María Teresa Rodríguez (eds.), *Los retos de la diferencia, actores de la multicuturalidad entre México y Colombia*, México: CEMCA-CIESAS-ICANH-IRD, pp.363-397.

_____. 2006. Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*. 68(1): 103-135.

Iturralde Nieto, Gabriela. 2019a. "Lo negro y las razas mezcladas: estudiar el racismo a partir de los relatos de viajeros extranjeros del siglo XIX." En: María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México.* México: INAH.

_____. 2019b. Ampliar las cartografías de la afromexicanidad: efectos de un peritaje etnológico y etnohistórico en una controversia sobre derecho a la consulta y la no discriminación. *Diario De Campo*. 5: 166-170. https://revistas.inah.gob.mx/index.php/diariodecampo/article/view/14707.

Krech III, Shepard. 1991. The State of Ethnohistory. *Annual Review of Anthropology.* 20: 345-375.

Lara Millán, Gloria. 2012. *Espacios, sociedades y acción institucional en la Costa de Oaxaca*. Oaxaca: Conaculta-Gobierno del estado de Oaxaca-Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca AC.

Lewis, Laura. 2012. *Chocolate and corn flour: history, race, and place in the making of 'Black' Mexico*. Durham: Duke University Press.

Martínez Marín, Carlos. 1976. "La Etnohistoria: un intento de explicación." *Anales de Antropología*. XIII: 161-184.

Masferrer León, Cristina. 2023a. *Racismo y antirracismo costeño: memoria, educación y niñez de personas mixtecas y afromexicanas*. México: INAH.

_____. 2023b. Masferrer León, Cristina V. *Las preguntas viajan en autobús. Un cuento sobre la afrodescendencia en México* y *Lotería Afromexicana*. México: INAH-CONAPRED.

_____. 2021. "Racismo, xenofobia y educación en México. Reflexiones teóricas y conceptuales interdisciplinarias." En: Olivia Gall (coord.), *Educación primaria, racismo y xenofobia en México. Historia, narrativas, representaciones y prácticas*. pp. 49-78. México: UNAM.

_____. 2020. Contar esa historia. Memoria e identidad afromexicana de una mujer joven de la Ciudad de México. *Revista Narrativas Antropológicas*. 1(1): 40-53.

_____. 2013. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México*. México: INAH.

Massey, Doreen. 1994. *From Space, Place and Gender*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mbembe, Achille. 2016. *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo,* Barcelona: Futuro Anterior Ediciones-Nuevos Emprendimientos Editoriales.

Mintz, Sidney y Price, Richard. 2012. *El origen de la cultura africano-americana*. México: CIESAS-UAM-UIA.

Moedano, Gabriel. 1992. "Bibliohemerografía histórica y etnohistórica sobre la población de origen africano en México." En: Emma Pérez Rocha y Gabriel Moedano, *Aportaciones a la investigación de archivos del Mexico colonial y a la bibliohemerografía afromexicanista*. México: INAH.

Pérez Rocha, Emma y Sierra, Dora. 2017. La etnohistoria en México: origen y trayectoria. *Antropología*. 1(1): 75-85.

Quecha Reyna, Citlali. 2020. Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio entre afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. *Boletín de Antropología*. 35(59): 35-59.

Romero Frizzi, María de los Ángeles. 2006. La Etnohistoria. Reflexiones sobre el método. *Vorágine Versión Etnohistórica*. 1: 6-9.

Ruiz, Carlos. 2011. En pos de África: el ensamble musical instrumental del fandango de artesa de la Costa Chica.*Revista Cuicuilco*. 51(18): 43-62.

Sewell, William. 1999. "Geertz, Cultural Systems and History: From Synchrony to Transformation." En: Sherry Ortner (ed). *The Fate of "Culture". Geertz and Beyond*. pp. 33-55. Berkeley: University Of California Press.

Van Dijk, Teun. 2007. "Racismo y discurso en América Latina: una introducción", en Teun Van Dijk (comp.), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona: Ed. Gedisa, pp. 21-34.

_____. 2003. *Racismo y discurso de las élites*. Madrid: Gedisa.

Velázquez, María Elisa. 2020. Racismo y afrodescendientes en México: cinco reflexiones para la "deconstrucción" de las nociones de raza y mestizaje. *Boletín De Antropología*. 35(59):17-34. https://revistas.udea.edu.co/index.php/boletin/article/view/341311.

_____. 2014. "Gonzalo Aguirre Beltrán: aportes, polémicas y paradigmas" en *Rutas de campo*: 41-46.

_____. 2011. Africanos y afrodescendientes en México: premisas que obstaculizan entender su pasado y presente. *Revista Cuicuilco*. 51(18):11-22.

Velázquez, María Elisa (coord.). 2019. *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. México: INAH.

Velázquez, María Elisa e Iturralde, Gabriela. 2020. *Afromexicanas: trayectoria, derechos y participación política*. México: IECM.

_____. 2016. *Afrodescendientes en México. Una historia de silencio y discriminación*. México: CONAPRED-INAH-CNDH.

_____. 2012. *Afrodescendientes en México. Historias contra el olvido y la discriminación*. México: CONAPRED.

Velázquez, María Elisa y Hoffmann, Odile. 2007. Investigaciones sobre africanos y afrodescendientes en México: acuerdos y consideraciones desde la historia y la antropología. *Diario de Campo*. 91: 62-68.

Infancias afromexicanas: entre visibilidades, complejidades y retos

Citlali Quecha Reyna[1]

Introducción

La tradición antropológica mexicana se caracteriza por su rica producción científica, la cual ha generado tanto políticas institucionales como aportaciones fundamentales para conocer las formas de organización social de los pueblos indígenas, principalmente. El periodo del indigenismo durante el siglo XX fue un momento histórico de suma trascendencia para la disciplina, ya que los conocimientos de los especialistas generaron las directrices para las políticas públicas en aras de la consolidación de la nacionalidad mexicana, y por otro lado, desarrollaron etnografías de gran calado que hoy día son referentes obligados para comprender las dinámicas de cambio y continuidad social entre los diferentes pueblos originarios en el país.

A partir de mediados del siglo XX, sucesos políticos, sociales y económicos trastocaron a diversos sectores de la sociedad mexicana: movimientos estudiantiles, levantamientos guerrilleros, "desastres naturales" y la entrada en vigor del neoliberalismo; estos fueron tan sólo algunos hechos que, a su vez, enmarcaron la gesta de movimientos sociales de base étnica; la emergencia de nuevas formas de alteridad e identificación y formas organizativas a favor de una ciudadanía inclusiva. A la par, la antropología atravesaba por diversos giros: el posmodernismo, el simbólico y más tarde el de colonial.

Con estos cambios, la antropología mexicana amplió significativamente su abanico de fenómenos sociales de estudio, así, otras temáticas no indigenistas empezaron a investigarse con estrategias etnográficas multisituadas para conocer otros horizontes de vida y realidad que integran la diversidad cultural en el país.

---

1 Investigadora en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

La antropología urbana, los estudios sobre el poder político, las identidades sexo-genéricas, las migraciones y la diversidad religiosa, entre otros temas, nutrieron el campo antropológico, amén de la diversificación de sujetos sociales que también comenzaban a aparecer en el interés de los colegas. La creciente apertura temática y fenoménica que experimentó la antropología en las últimas décadas del siglo XX permitió, también, integrar al análisis investigativo a las niñas y niños, por un lado, y afrodescendientes, por otro.

Con base en mi experiencia de trabajo con niños afrodescendientes, en el presente texto abordaré la construcción de dos campos de conocimiento en la antropología mexicana: los estudios de las infancias y los de las poblaciones de origen africano, dando pie para reflexionar sobre los retos investigativos que supone para la antropología social el engarce de ambos temas.

Los estudios sobre los niños en la antropología mexicana

En nuestro país las investigaciones antropológicas (desde la etnología o antropología social) hicieron poca o nula mención de los niños como sujeto de investigación central en las primeras décadas del siglo XX.[2] Aunque sí existió un interés particular por considerarlos como sujetos de atención para el efectivo desarrollo de políticas públicas después del triunfo de la Revolución Mexicana en tanto futuros ciudadanos. Eran vistos como la población "objetivo" para alcanzar la consolidación de procesos de "mexicanización" de la sociedad, pero no necesariamente eran reconocidos como actores sociales con particulares historicidades ni problemáticas, y sus menciones como sujeto eran tangenciales, o como parte de una población (registros cuantitativos) sin abundar en mayores detalles.

Para ilustrar lo anterior, un ejemplo inicial lo podemos referenciar con la investigación de Manuel Gamio: *La población del Valle de Teotihuacán* realizada en el periodo en que él fungía como jefe de la Dirección de Estudios Arqueológicos y Etnográficos (o Dirección de Antropología) de la Secretaría de Economía y Fomento entre los años 1917 y 1919. Entre los objetivos importantes destacó la necesidad de conocer "las poblaciones regionales" del país y, de esta manera, incentivar los procesos de cambio cultural requeridos para la formación de una nacionalidad "coherente y definida" (Gamio 1979: XI).

---

2 En el marco de la corriente teórica de Cultura y Personalidad, los trabajos de Margaret Mead ya incluían algunas aproximaciones sobre el papel de los niños en la sociedad, y por su parte, pesquisas como la de Audrey Richards registraba a través de los rituales "núbiles" la manera en que las niñas ingresaban al mundo "adulto". Para mayores detalles sobre la construcción del pensamiento antropológico y el estudio con niños puede revisarse Quecha 2016.

Bajo la coordinación intelectual de Gamio, un grupo de investigadores realizó la compilación de datos a través de trabajo etnográfico con registros históricos y arqueológicos. Levantaron un "Censo Integral" ante la escasez de información estadística oficial del Censo de 1910. Uno de los rubros registrados en dicho instrumento fue el de "Edad" como resultado, fue posible tener el dato de la alta mortalidad infantil en la zona, la cual se calculó entre el 75 o el 80% (Gamio 1979: XXIV). En el apartado denominado "El folk-lore (sic) regional" se enuncia la manera en que los habitantes de la villa de Teotihuacán acudían a especialistas rituales o "compone-huesos" en caso de enfermedades o lesión, y refieren el caso del niño Patrocinio Méndez:

> Quien sufrió la fractura del fémur con desgarramiento muscular y abundante hemorragia, permaneciendo al cuidado de un curandero durante quince días. Si bien ese individuo no logró curarlo, en cambio detuvo la gangrena durante un largo periodo, no obstante que la herida estuvo constantemente abierta; no pudimos investigar qué medicinas vegetales usó. Posteriormente, dicho niño fue traído a la Cruz Roja de México y atendido con resultados extraordinariamente encomiables, pues en la actualidad anda normalmente (Gamio 1979: L).

Una de las acciones más destacadas de este programa de trabajo impulsado por Gamio fue la creación de una "Escuela regional", con actividades especiales para impulsar la mejora en las condiciones físicas de los niños con miras a optimizar su salud a través de diversos deportes y el impulso de aptitudes "artísticas e industriales" (Gamio 1979: XC-XCI). Ese impulso a la escuela regional no fue fortuito, dado el relevante papel que tuvo el proceso de escolarización en el marco de la construcción nacional.

Por su parte, la investigación sobre la infancia posrevolucionaria realizada por Susana Sosenski registra el nacimiento de pautas de sociabilidad e institucionalidad para las niñas, niños y adolescentes en la década de los veinte y treinta, las cuales derivaron en un trato diferencial respecto a los adultos en todos los rubros: judicial, civil, laboral y educativo (Sosenski 2010: 36). Además de las regulaciones escolares y laborales, también, se gestaron las políticas públicas para el control y el tratamiento que debía darse a los "menores" infractores (Sosenski 2008).

En ese momento histórico la eugenesia se implantó como política institucional en México. Dicha corriente fue impulsada por Francis Galton en el siglo XIX y pugnó por establecer mecanismos para "mejorar" la humanidad, a través de la eliminación de rasgos de debilidad en la reproducción futura de la especie, garantizando así la posibilidad de propiciar el nacimiento de seres humanos sin defectos genéticos. Esta perspectiva fue asumida por el pensamiento científico en México y en particular, las prácticas eugenésicas sugerían la necesidad de "desindianizar" a los

indígenas, con miras a desarrollar así un proceso de asimilación a la "mexicanidad" basada en la ideología del mestizaje:

> Las propuestas de los eugenistas mexicanos tuvieron matices positivos y negativos. Entre ellas se contemplaba el cuidado materno infantil que garantizara la reducción del elevado índice de mortalidad en los menores de cinco años, la selección de migrantes a través de la Secretaría de Gobernación y la creación, en la década de los cincuenta, de un consultorio d salud hereditaria que funcionó para los trabajadores del Instituto Mexicano del Seguro Social. La sociedad Eugénica Mexicana para el mejoramiento de la raza, fundada en 1931, impulsó diversas campañas de difusión en torno a la responsabilidad hacia la descendencia, a la transmisión de enfermedades venéreas y en contra del alcoholismo persistente, al que consideraban como un grave problema de salud pública en México desde el último cuarto del siglo XIX, por afectar de manera directa, desde su perspectiva, a la descendencia (Suárez 2005: 10-11).

Fue a partir del año 1921, en el periodo presidencial de Álvaro Obregón[3] que la Secretaría de Educación Pública contó con tres áreas importantes para llevar a cabo su tarea eugenésica, de tal suerte que, además de la sección escolar, nacieron las secciones de bibliotecas y Bellas Artes:

> Dentro del Departamento escolar se fundó el servicio higiénico para mejorar la higiene física y mental de la niñez mexicana. [..]. Otra de las atribuciones fue la de elaborar y aplicar estudios antropométricos y de estadística médica para la población infantil. En 1925 se fundó el departamento de Psicopedagogía e Higiene, donde se diseñó la política para aplicar pruebas de inteligencia en las escuelas (Urías 2007: 110).

Un ejemplo de las investigaciones que se llevaron a cabo en este contexto "eugenésico" lo tenemos en el libro colectivo Características Biológicas de los Escolares proletarios, dirigido por José Gómez Robleda. La información de este texto fue obtenida en la Colonia Obrera de la Ciudad de México, donde participaron antropólogos, pedagogos y médicos de la época (Gómez et al. 1937). En el apartado introductorio señalaban los autores:

> En nuestro medio, el desconocimiento de las características somáticas y funcionales de los escolares ha sido la causa principal del fracaso de las diversas reformas educativas. […] La investigación antropométrica se orientó con el propósito definido de hallar las características morfológicas (medidas absolutas y relativas) de los niños observados, sin que esto

3 Presidente de la república entre 1920 y 1924.

> implique preocupación alguna por los problemas raciales. Sabemos de sobra que el tipo proletario (niño, joven, adulto, etc.) está afectado por modalidades universales. Nos propusimos, como consecuencia, estudiar el mayor número de datos cuya utilidad es indiscutible para los fines educativos (construcción de mobiliario, ropa de los escolares, locales, etc.) y, por lo mismo, multiplicamos el número de las medidas antropológicas excediéndonos ostensiblemente con respecto a las que consideran en Antropología (Gómez *et al*. 1937: 7-8).

Las conclusiones de esta investigación ayudan a entender los motivos por los cuales estos niños "proletarios" se apartan del "estado de salud social", donde la pobreza estructural afecta tanto sus vidas como las de los adultos de la zona, generando un estado de "intoxicación permanente" (Gómez *et al*. 1937: 278) que requeriría la inmediata intervención del Estado para realizar acciones de higiene mental (creando lugares de diversión y entretenimiento sanos); fundar escuelas, atender los problemas del trabajo para evitar "que los niños se fatiguen y gasten prematuramente" y brindar atención médica.

Así, en el marco de la construcción de la nación mexicana, las niñas y niños fueron vistos como el repositorio de "las mejores prácticas" de la época para lograr revertir los procesos de marginación y pobreza en que amplios sectores de la población vivían, en particular en los pueblos indígenas, comunidades campesinas y zonas urbanas pauperizadas. Podemos señalar que en estas décadas de la post-revolución nos encontramos aún con una perspectiva compartida internacionalmente, sobre los niños como "repositorios" y seres en formación, de tal forma que higiene y educación fueron las directrices institucionales óptimas para proveer a los futuros mexicanos de elementos compartidos de una nación homogénea en ciernes.

Poco después, durante la gestión presidencial de Pascual Ortiz Rubio[4] se incentivó la Campaña Nacionalista para promover el consumo interno luego del impacto negativo del "martes" negro que originó una crisis económica severa a nivel mundial con la caída de la bolsa en Wall Street en 1929. Estas acciones, también, incluyeron forjar el orgullo "patrio" en las escuelas, así, además de las acciones para la alfabetización constante, "el culto a los héroes" en las escuelas de educación básica se incentivó aún más con la finalidad de "ir forjando una educación netamente mexicanísima y la bella filosofía de que moralmente nuestro país puede ser ejemplo de cultura universal" (López 1965: 136). De esta forma, el campo intelectual, educativo (magisterial) y político articulaban acciones concretas para la población infantil durante esa época.

---

4 Presidente de la República entre 1930-1932.

La situación cambió paulatinamente para el campo antropológico a partir de mediados del siglo XX. Marta Rebeca Herrera refiere la importancia que adquirió el tema de estudio del crecimiento infantil para la antropología física en el contexto de las investigaciones de la "dinámica del crecimiento", la cual: "hace hincapié en la interacción de factores genéticos, neuroendocrinos, ambientales y sociales que lo determinan" (Herrera 2001: 83). De esta manera, las investigaciones ya no sólo se limitaban a registrar antropométricamente, cuando se hacía, a los niños, sino también a comprender holísticamente el proceso del crecimiento infantil…

> […] sobre todo de los patrones que lo rigen y del impacto de factores negativos, de las diferencias intersexuales, de la condición nutricional, de las diferencias intra e interpoblacionales respecto a las tasas de crecimiento infantil, así como de las técnicas y métodos para valorarlo; sin embargo, aún no son suficientes ni logran explicar la complejidad de dicho proceso, en tanto que se analizan por separado los diferentes niveles de organización del mismo, además de que se ha divorciado el desarrollo mental y psicomotriz de esta unicidad (Herrera 2001: 88).

En este contexto, y por solicitud de Javier Romero,[5] a fines de 1956, un grupo de antropólogas y médicas llevaron a cabo una investigación acerca del desarrollo infantil en la Ciudad de México. Dicha investigación la encabezó Johanna Faulhaber.; el universo de la pesquisa fue un promedio de 150 niñas y niños, hijos de profesoras. La colaboración institucional la proporcionó la Dirección General de Servicios Médicos e Higiene Escolar de la SEP, estableciendo que las observaciones hacia los neonatos tendrían una regularidad mensual hasta que los niños cumplieran 15 meses de edad. "Durante el segundo año se practican (las observaciones) a los 18, 21 y 24 meses y con posterioridad semestralmente, con un margen de más o menos una semana" (Faulhaber 1961: 13).

Los temas que se registraron en este trabajo, además del periodo de embarazo y parto fueron: 1) las condiciones ambientales de la familia; 2) estado de salud y alimentación; 3) desarrollo psíquico y 4) crecimiento (Faulhaber 1961: 15-16). Entre los hallazgos más importantes destaca el fenómeno de la lactancia mixta y sus incidencias diferenciales por género y edad. A partir de entonces, el estudio de las dinámicas de crecimiento y desarrollo infantil continúan desarrollándose en antropología física (Calderón 2012, Ojeda, 2018).

---

5 Javier Romero Molina ingresó en 1931 al Departamento de Antropología Física del Museo Nacional de Antropología en calidad de ayudante, pero no fue sino hasta 1936 que fue nombrado como jefe de dicha área, cargo que fungió durante 17 años. Es una figura muy importante que participó en trabajos de excavación de amplia relevancia para la antropología.

En este momento histórico en México se daban cambios en la composición socio-demográfica de algunas ciudades, motivados principalmente por lo que se conoció como la "migración campo-ciudad". Campesinos e indígenas comenzaron a tener una mayor presencia en las urbes, principalmente en las capitales de los distintos estados de república. Derivado de ello nacieron nuevos asentamientos y apropiación de espacios por parte de estos sectores en movilidad. Así la antropología comenzó a prestar una mayor atención a los fenómenos sociales que derivaron de esta presencia, en particular, el de las mujeres que trabajaban en el servicio doméstico, quienes eran niñas y adolescentes (entre 9 a 16 años en promedio) que se integraban a esta actividad económica, y cuyos recursos monetarios fueron fundamentales para la supervivencia de sus unidades familiares de origen (Young 1978, Arizpe 1985).

Por otra parte, contamos con investigaciones en torno a la inserción laboral infantil en el trabajo jornalero. Valentina Glockner ha hecho un análisis sobre la producción científica acerca de este tema y señala que, son cuatro las áreas en que se pueden categorizar las aproximaciones de las ciencias sociales en relación al trabajo infantil en el país: la educativa; la laboral y sobre las condiciones de explotación y precarización; la que reconoce a niñas, niños y adolescentes como actores y protagonistas y el área de las políticas públicas que se han desarrollado en la materia (Glockner 2019: 399).

Los acercamientos antropológicos hacían las actividades laborales de las niñas y niños que deben migrar (indígenas principalmente) a los campos de cultivo o a las ciudades (para el trabajo doméstico) propiciaron el conocimiento de las dinámicas de cambio-cultural por un lado, y por otro, de los mecanismos económicos y de cuidado que despliegan las unidades familiares, lo cual muestra que los niños constituyen un capital que optimiza la obtención de los recursos para dichas unidades.

Además del trabajo agrícola, otras investigaciones señalaron que los niños se insertan en las redes económicas informales en distintas ciudades a través de la venta de dulces, como cargadores en mercados de abasto (Valencia 1965, Ramírez 1985, Martínez y de la Peña 2004, Oehmichen 2005) o laborando en esquinas y semáforos, quienes en algunos casos terminan viviendo en situación de calle (Magazine 2007).

Otro espacio para el análisis antropológico del cambio cultural es la escuela. Distintos colegas desarrollaron estrategias metodológicas para conocer las incidencias de las políticas educativas en el ámbito rural en el contexto del indigenismo (Levinson, Sandoval y Bertely 2007), con el despliegue etnográfico en las aulas para comprender las "culturas escolares" (Rockwell 1995 y 2018) y los diferentes actores que intervienen en ellas, no sólo niños sino también

autoridades, con el análisis correspondiente de procesos pedagógicos, y con el objetivo de comprender el mecanismo que estructura "la construcción social de las escuelas" (Rockwell 2018).

En el marco de los cambios paradigmáticos en las ciencias sociales que se suscitaron en la década de los ochenta del siglo XX, las metodologías participativas emergieron como posibilidad heurística en la antropología. En este sentido, autoras como Rosanna Podestá, quien había realizado un nutrido número de investigaciones de sociolingüística educativa, desarrolló un giro propositivo en sus formas de investigación donde los niños tuvieron un papel central. Podestá se preguntó: "¿Por qué no retomar también el pensamiento de los niños pero ahora de forma diferente?" (Podestá 2007: 997). Con base en esta inquietud, ella decidió estimular la habilidad escrita (en español o náhuatl, dependiendo el caso) entre niños indígenas de diferentes pueblos, para establecer un canal de comunicación directo a través del intercambio de cartas, donde compartieron las representaciones sociales en torno a sus pueblos. Con esta perspectiva, se estableció un precedente muy importante para la antropología en México donde se reconoce la agencia infantil y, por tanto, la capacidad analítica de los niños. Pero este hecho no era aislado. Además de los cambios en la academia había otros en el ámbito político, uno de ellos fue la promulgación de la Convención de los Derechos del Niño en 1989.

Con la entrada en vigor de la convención en el sistema de la ONU, el derecho a la vida, a la prioridad, a la no discriminación, a la protección de su integridad, contra el maltrato y abuso, entre otros tantos, fueron los pilares de la noción de sujetos de derechos que se reconoció a los niños. Esta idea derivó en el derecho a ser escuchado, es decir, tomar en cuenta sus puntos de vista ante situaciones concretas.[6] Este andamiaje jurídico acompaña desde entonces el combate al adultocentrismo que está presente todavía en las sociedades del mundo.

Mientras los países del orbe signaban la Convención, la sociología se configuró como la disciplina que postuló un andamiaje intelectual robusto para el estudio de y con los niños, sentando las bases de lo que se conoce como los *Childhood Studies*, campo de conocimiento que sentó un precedente muy importante para posicionar a las niñas y niños en las ciencias sociales como un sujeto (histórico). Las estrategias metodológicas sugeridas por el sociólogo danés Jens Qvortrup a través de sus nueve tesis (1987) representan un quiebre paradigmático, al sugerir que:

1. La infancia es una forma particular y distintiva de la estructura social de cada sociedad.

6 Para conocer los detalles precisos del contexto en que se proclama la Convención, ver Pilotti 2001.

2. La infancia es, en términos sociológicos, una categoría social permanente, y uno meramente una fase transitoria.

3. La idea del "niño" es problemática, mientras la infancia es una categoría histórica, intercultural y variable.

4. La infancia es parte integrante de la sociedad y su división del trabajo.

5. Los niños son ellos mismos co-constructores de la infancia y de la sociedad.

6. La infancia se encuentra, en principio, expuesta a las mismas fuerzas sociales que los adultos, aunque de una manera particular.

7. La dependencia de los niños tiene consecuencias en su invisibilidad en las descripciones sociales e históricas, así como en sus derechos a la provisión del bienestar.

8. La ideología sobre la familia, y no tanto los padres, constituyen una barrera contra los intereses y el bienestar de los niños.

9. La infancia es una categoría minoritaria clásica, sujeta tanto a una tendencia a la marginación como a la paternalización (Qvortrup 1987).

Estas tesis sentaron las bases para hablar del papel estructural de la infancia en la sociedad y más adelante, la pertinencia de considerar la diversidad como un hecho clave para entender las especificidades sociales de los niños y los significados diversos que se articulan sobre ellos (James y Prout 1997). Con estos antecedentes, se consideró a los niños ya no solamente como "apéndices" de los adultos, sino que fueron considerados como los agentes de sus propias historicidades. Además, la sociología de la infancia pugnó por romper con "el familismo", es decir, una perspectiva que sólo consideraba el estudio de los niños en el ámbito de las unidades domésticas. A partir de este momento otros espacios de socialización fueron integrados en las investigaciones para conocer la manera en que los niños construyen sus autonomías y formas de reproducción cultural.

Si bien hay un diálogo disciplinar importante en relación con los estudios sobre las infancias, lo cierto es que la antropología ha logrado generar aproximaciones de carácter estructural y procesual. La antropología pugna por reconocer el carácter de actor social de las niñas y niños, pero los etnógrafos que trabajamos con ellos no solamente estamos interesados en entender la forma en que se construye y vive la infancia, sino la manera en que las infancias están situadas en determinadas estructuras sociales y culturales, así como la forma en que son partícipes de determinados fenómenos (políticos, económicos, etcétera) y problemáticas

diversas (Allerton 2017: 5). Todo ello en relación directa con los adultos con quienes interactúan, es decir, partimos de considerar a la infancia vinculada con otros grupos de edad: "la etnografía es fecunda para el estudio de la infancia; es aquella que reconoce la intersubjetividad propia de las situaciones sociales y la aprovecha a favor de la comprensión, y subraya así el carácter relacional que media entre el investigador y el campo de la infancia" (Alvarado, Razy y Pérez 2018: 13-14).

La etnografía se constituye, entonces, como un recurso heurístico muy importante para el trabajo de investigación entre niñas, niños y adolescentes, el cual se puede combinar con otras estrategias metodológicas que permitan incentivar la participación activa en terreno, con sus testimonios directos sobre temas específicos:

> Indudablemente el sello antropológico que invita a hacer familiar lo extraño y a extrañar lo familiar, y por tanto a no dar nada (o casi nada) por sabido, anima a las necesarias rupturas con lo "obvio" y con lo que se nos "ofrece" como tal, al sentido común. Junto a ello, la perspectiva etnográfica, que permite el análisis de los procesos cotidianos, de las formas complejas que asume la relación de los individuos con los contextos por los que transitan, en suma el cómo se produce tal o cual realidad social antes que el deber ser de lo estudiado, espolea el cuestionamiento de las prenociones y el ejercicio sistemático de un extrañamiento que contribuye a desplazar la atención de la normatividad a las prácticas sociales (Jociles, Franzé y Poveda 2011: 21).

También es importante destacar que la ciencia antropológica parte de considerar la pluralidad de infancias existentes, es decir, que de acuerdo a diversos contextos, en el mundo contamos con múltiples infancias, las cuales están definidas por procesos culturales concretos con un carácter relacional: no se puede entender la manera de ser niña o niño sin referir las relaciones con los adultos (Quecha 2016), pero lo anterior no niega la capacidad de agencia de las niñas y los niños:

> Corsaro […] plantea que podemos documentar etnográficamente la agencia infantil prestando atención a tres dimensiones de la acción que tienen diferentes proyecciones espacio-temporales: una iterativa, una proyectiva y otra práctico evaluativa. La dimensión iterativa hace referencia al modo en que los actores sociales (i.e. niños, niñas y adolescentes) incorporan estrategias y experiencias pasadas a su actividad práctica. La dimensión proyectiva permite contemplar diferentes cursos de acción a partir de la actividad presente. Finalmente, la dimensión práctico-evaluativa conlleva la capacidad para juzgar estos distintos cursos de acción, la pertinencia de incorporar o no experiencias pasadas y, especialmente, dar sentido

> y contextualizar el conjunto de mensajes y acciones inherentemente ambiguas y abiertas que forman parte de la actividad práctica (Jociles, Franzé y Poveda 2011: 25).

Desde este marco analítico las investigaciones sobre las infancias han ido en aumento considerable. En este tenor, existe una orientación que, bajo el encuadre de los "estudios de las infancias desde el Sur Global" (Payne 2012, Nieuwenhuys 2013), cuestionan las perspectivas eurocéntricas de los primeros estudios sobre la niñez. Desde la visión de las infancias del Sur, se pretende cuestionar la noción universal de la infancia proveniente de sociedades europeas burguesas (Liebel 2016: 259). Lo que se busca es dar cuenta de la manera en la cual se han construido históricamente las infancias fuera de Europa y la manera en que se erige la noción de control y dominio sobre los cuerpos y vidas de niñas, niños y adolescentes.

En América Latina y de manera creciente en México, con esta perspectiva las investigaciones relacionadas con niñas y niños se centran en temáticas como: los diversos contextos de violencia que dinamizan sus vidas (Springer 2012, Sarcinelli 2011); la socialibilidad en espacios escolares y la construcción de su cotidianidad (Szulc 2013); el trabajo infantil y el despliegue de metodologías participativas (Glockner 2008), los procesos migratorios que enfrentan (Escobar 2003, Rodríguez 2020, Quecha 2020), así como las formas de acceso y disfrute a los derechos humanos que les asisten (Donnadieu, Corona y Rocha 2009). De igual manera, temas como el patrimonio cultural (De Sureiman 2019, Alvarado 2018) y la condición de discapacidad han sido incorporadas como tema de interés antropológico.[7]

Con estas directrices, en México este campo de conocimiento se ha desarrollado paulatinamente. Los trabajos con y sobre niños han derivado en tesis de grado con aportes significativos,[8] también en la creación de espacios de intercambio como seminarios, congresos y coloquios en donde es posible conocer las distintas formas de ser niña o niño que se expresan en el país. Así, la temática de la diversidad es, también, integrada en los estudios sobre las infancias. Como vimos inicialmente, fueron los niños indígenas y campesinos, principalmente, quienes constituyeron el foco principal de atención para las investigaciones aplicadas.

Justamente en la década de los ochenta, en el marco de las nacientes políticas multiculturalistas, otras identidades emergieron como sujetos de derecho y

---

7 Ver página web del proyecto "Infancia y discapacidad" dirigido por la Dra. Neyra Alvarado: https://sites.google.com/view/infanciaydiscapacidad/inicio/el-proyecto.

8 En el catálogo de tesis realizado por Roberto Melville y Eva Salgado, encontramos hasta agosto de 2019 18 tesis sobre temáticas relacionadas con el tema "infancia" desde la antropología social y etnología: http://mx.antropotesis.alterum.info/index.php?titulo=infancia&paged=2. De igual manera, es posible encontrar ocho tesis de antropología social y etnohistoria con el tema "niñez" http://mx.antropotesis.alterum.info/index.php?titulo=NI%D1EZ.

reclamos concretos, entre ellos los afrodescendientes. En México, éstos últimos han obtenido una visibilización paulatina tanto en la academia nacional como en el discurso público, como veremos a continuación.

Las poblaciones afrodescendientes en México

En México la mirada antropológica ha desarrollado mayores acercamientos analíticos sobre los afrodescendientes desde fines del siglo anterior, desde entonces contamos con una creciente producción académica que permite conocer mayores detalles sobre su significativa presencia en el periodo virreinal y sus complejidades sociales y políticas en la actualidad (Velázquez 2016).[9]

Las investigaciones antropológicas mexicanas sobre las poblaciones de origen africano tuvieron en el concepto de aculturación su sustento teórico –e incluso ideológico– gracias a la publicación de los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán entre los años cuarenta y cincuenta. En su libro publicado en 1946, *La población negra en México,* reporta datos sumamente relevantes gracias a la puesta en marcha de una perspectiva etnohistórica como método para conocer temas como: el proceso de los viajes transatlánticos de las personas esclavizadas, sus lugares de origen o la dinámica del otorgamiento de asientos, entre otros tantos. Un hecho relevante es que años después de esa primera edición, en 1972 para ser más precisos, Aguirre Beltrán incluyó un capítulo más a *La población negra en México* intitulado "La integración del negro", donde afirmó que durante el siglo XIX (después de la independencia) las personas de origen africano se integraron a la nación mexicana.

Esto derivó en una narrativa que borró a estas poblaciones como sujeto histórico en virtud de su paulatina "integración" al concierto nacional, pero reconociéndolos en calidad de "afromestizos". Esta perspectiva permeó durante unas décadas las investigaciones que registraron algunas de sus expresiones culturales, como las musicales (Moedano 1988, Gutiérrez, 1993). La impronta de la aculturación no estuvo exenta de generar también formas estereotipadas de registro, por ejemplo, señalando la violencia como un factor "cultural" de estas poblaciones (principalmente las ubicadas en la región de la Costa Chica del pacífico mexicano) y como un elemento innato en sus interacciones (Flanet 1977).

La idea, ampliamente socializada y aceptada, de que las poblaciones "afromestizas" estarían completamente integradas y por tanto, no representan un referente de alteridad "visible" como el caso de los pueblos indígenas contribuyó de manera

9 Una revisión detallada de los aportes no solo antropológicos, sino también del ámbito historiográfico para los estudios afromexicanos existe en Díaz y Velázquez 2017.

importante a generar cierto desinterés o invisilización desde la academia sobre los afrodescendientes. No obstante, años más tarde se impulsaron políticas públicas que a través de la organización de festivales e incluso la apertura de un museo en Cuajinicuilapa (estado de Guerrero) buscaron visibilizar algunas de sus danzas y actividades cotidianas bajo la perspectiva de que las poblaciones de origen africano constituían "La tercera raíz" de la nación, dando por sentado que las otras dos son la indígena y la "española" (Lara 2010, Díaz y Velázquez 2017, Vargas 2017, Varela 2017, Castillo 2019). Luz María Martínez Montiel señaló al respecto:

> La iniciativa de emprender los estudios sistemáticos de la raíz africana (la tercera raíz) como factor fundacional de México y América, surgió en 1974 cuando el doctor Guillermo Bonfil impulsó el proyecto Afroamérica que se inició con un seminario de etnología comparada en el entonces Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH).[10] Para entonces, los dos libros de Gonzalo Aguirre Beltrán sobre la población negra de México publicados entre 1946 y 1948 eran ya clásicos del tema, con ellos se abrieron las puertas de la apasionante historia de nuestra población africana. Con los planteamientos y los avances del proyecto Afroamérica INAH, en 1989 se creó por disposición del doctor Bonfil el programa Nuestra Tercera Raíz en la Dirección General de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes que inició sus actividades con el Primer Encuentro de Afromexicanistas presidido por el doctor Gonzalo Aguirre Beltrán (Martínez 2006: 9).

Los Encuentros de Afromexicanistas fueron un muy importante espacio académico para socializar la trascendencia no sólo económica, sino también política y cultural de las poblaciones de origen africano a lo largo de la época virreinal. La guía heurística de la tercera raíz también se acompañó del término "afroindianidad", la cual postula la necesidad de retomar en los análisis las influencias sociales y culturales entre indígenas y afrodescendientes en América y el Caribe, con la finalidad de ponderar las dinámicas de interculturalidad que se gestan por esa vinculación y cercanía.[11]

En una breve publicación de la Revista *México Indígena* del Instituto Nacional Indigenista (INI) de 1989, los antropólogos Miguel Alberto Bartolomé y Alicia Barabas generaron una propuesta para mirar distinto a las poblaciones de origen africano. Con base en sus registros etnográficos en la costa oaxaqueña hicieron

---

10 Actualmente el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS).

11 Afroamérica: La tercera raíz (PUIC UNAM): http://www.nacionmulticultural.unam.mx/afroamerica/actividades/investigacion_afines.html.

un llamado de atención interesante: los autores refirieron la necesidad de prestar atención a la manera en que los "negros" constituyen una etnia. El planteamiento central de esta tesis reside en considerar la posibilidad de caracterizarlos en términos organizativos a través de las redes sociales que otorgan referentes de autoadscripción y adscripción por otros:

> En una aproximación etnográfica tradicionalista (o arcaica) orientada hacia la determinación de presencias o ausencias de rasgos culturales distintivos, no encontraría demasiados elementos adjudicables a una hipotética "cultura negra" [...] proponemos que los elementos constitutivos de la identidad social de la población negra, deben ser básicamente buscados en los rasgos organizativos y sociales que fundamentan su naturaleza de comunidad confrontada con las circundantes (Bartolomé y Barabas 1989: 25-26).

Es sumamente relevante la propuesta metodológica sugerida por estos autores, quienes ponderaron una perspectiva relacional, alejándose de las miradas que buscaban "huellas de africanía" como un marcador de alteridad y diferencia de los llamados "negros de la Costa", sino que destacan en particular la construcción de identidad contrastante con los pueblos indígenas de la región priorizando el registro de la estructura social y sus instituciones vinculadas, así como las tensiones que suponen las dinámicas interétnicas.

La vecindad con los pueblos originarios es un factor que ha estado presente en las aproximaciones de la antropología sobre las poblaciones de origen africano, ya sea para hablar de ellos desde la noción la "afroindianidad" arriba señalada, o para entender las complejidades de las relaciones interétnicas en el ámbito regional, considerando los préstamos culturales que pueden estar presentes en esa interacción, y por supuesto, las conflictividades latentes por las disputas de poder y recursos. Bartolomé y Barabas (1989) sugieren entonces tomar en cuenta esta interacción (interétnica) para comprender los marcadores de diferencia que se estructuran y dotan de referentes de alteridad a los "negros" en la Costa Chica de Oaxaca. Otros planteamientos importantes que podemos mencionar son los desarrollados por autoras como Odile Hoffmann (2006) quien desde una perspectiva crítica cuestiona la manera en que se construyen y enuncian elementos para definir "lo afrodescendiente" en México.

Podemos advertir entonces que en la transición de la década de los ochenta y principios de los noventa los antropólogos abren un camino que permitirá incentivar más adelante otras investigaciones en la materia. El contexto político mexicano en esta coyuntura atravesaba por importantes hechos, como la inicial transición hacia el neoliberalismo; la reorganización social y política a partir de las elecciones de 1988, las reformas constitucionales de 1992 y por supuesto,

1994, donde se conjuga la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio y la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Estos cambios han estado acompañados por importantes reformas constitucionales en países de la región, en particular para reconocer el carácter multi y pluricultural de las naciones latinoamericanas. Situación que se acompañó de formas de organización política de diversas colectividades como los pueblos indígenas, y por supuesto, los afrodescendientes.

De esta forma, las políticas institucionales como las incentivadas por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (La Tercera Raíz) y el interés de ciertos investigadores por las poblaciones de origen africano en México, se estructuraron en este complejo marco de grandes transformaciones. Hacia fines de los noventa nacieron y se han consolidado como espacios de diálogo e intercambio académico el Seminario "Poblaciones y Culturas de Origen africano en México" del INAH o el Seminario y Coloquio Afroamérica de la Universidad Nacional Autónoma de México.[12] Como señalan María Camila Díaz y María Elisa Velázquez: "A partir del 2000, es notable el incremento de investigaciones sobre las poblaciones afrodescendientes en México" (Díaz y Velázquez 2017: 234). Desde ese entonces, la producción –principalmente antropológica e histórica– sigue su proceso de diversificación temática y analítica (Quecha 2020: 52).

El aumento en la producción académica se ve acompañado de procesos políticos trascendentes para las poblaciones afromexicanas. Desde fines de los noventa las poblaciones afrodescendientes de la Costa Chica iniciaron la conformación de redes y organizaciones sociales con un objetivo concreto: ser reconocidos en la Carta Magna como parte integral de la nación mexicana. Habida cuenta de ello, esta temática (la visibilización política de los afromexicanos) ha generado una rica producción académica reflejada en publicaciones varias y sobre todo, en tesis de grado que muestran un interés significativo en la manera en que se estructuran formas diferenciadas de ciudadanía, debatiendo así los métodos propicios para el estudio de temáticas que afectan la vida cotidiana de las poblaciones afro como el racismo, el sexismo, las múltiples violencias, conflictos ambientales, las incidencias de la migración, entre otros.

El año 2019 fue importante para las poblaciones afrodescendientes en México: en enero se constituyó el Primer Centro Coordinador del Pueblo Afromexicano (CCPA) en Jamiltepec, Oaxaca, que más tarde se estableció en el municipio de Pinotepa Nacional. Conviene recordar que los Centros Coordinadores Indigenistas (CCI) fueron creados con la finalidad de desarrollar mecanismos favorables para la "aculturación" e integración de los pueblos indígenas a la nación mexicana. En

12 El proyecto "Afroamérica. La tercera raíz" se mantiene vigente en el Programa Universitario de Estudios sobre la Diversidad y la Interculturalidad (PUIC) de la UNAM.

1951 fue inaugurado el primero de ellos en San Cristóbal de la Casas, Chiapas presidido por Gonzalo Aguirre Beltrán. Considero que la creación de este nuevo centro (el CCPA) nos incentiva a pensar la manera en que el Estado Mexicano orienta las nociones sobre la diversidad cultural, la cual históricamente ha estado principalmente vinculada o asociada con las realidades de los pueblos indígenas.

En 2019, el 09 de agosto tambiénfue publicado en el Diario Oficial de la Federación el Decreto por el por el que se adiciona un apartado "C" a la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM), el cual a la letra refiere lo siguiente:

> Esta Constitución reconoce a los pueblos y comunidades afromexicanas, cualquiera que sea su autodenominación, como parte de la composición pluricultural de la Nación. Tendrán en lo conducente los derechos señalados en los apartados anteriores del presente artículo en los términos que establezcan las leyes, a fin de garantizar su libre determinación, autonomía, desarrollo e inclusión social (DOF 2019).[13]

Estos hechos políticos acompañan a la producción antropológica sobre la población afrodescendiente, la cual se ha alejado en su mayoría de la perspectiva de la aculturación o la búsqueda de huellas de africanía para dar cuenta de fenómenos sociales diversos y desde una perspectiva más orientada a la creación y reproducción cultural de los pueblos (Mintz y Price 2012). La etnización ha sido una fuente importante de análisis, aunque también se ha estudiado la importancia de las denominaciones y construcción de identificaciones entre los afromexicanos (Varela 2019). Para concluir este acercamiento coincido con María Camila Díaz y María Elisa Velázquez quienes han señalado que:

> En cuanto a los trabajos antropológicos, se ha podido observar como las formas de identificación de las poblaciones son múltiples y responden a una construcción histórica y social, determinada por contextos regionales, nacionales e internacionales. Por consiguiente, es imperante reconocer la diversidad de significados y variantes de «lo negro» y «lo afromexicano». Así mismo, dichos trabajos han permitido conocer y analizar de manera crítica las danzas, rituales y fiestas, reconociendo los procesos complejos que éstas implican, en los que se involucran diversos agentes y variables (Velázquez y Hoffmann, 2007). Finalmente, ha sido posible realizar reflexiones sobre el proceso de movilización política contemporáneo y cómo las organizaciones civiles y comunidades de diversas zonas del país se han articulado al mismo (Díaz y Velázquez 2017: 239-240).

13 https://museodelasconstituciones.unam.mx/articulo-2/. Cabe señalar que la constitución local en el estado de Oaxaca, desde el año 1998 reconoció a la población afrodescendiente (o afro-oaxaqueña) como parte sustantiva de su diversidad cultural.

Los estudios sobre afrodescendientes en México se enmarcan en un proceso de construcción política de los propios afromexicanos. Esta consciencia de "sí y para sí" genera también la posibilidad de seguir nutriendo este campo de estudios con aproximaciones dialógicas propositivas, con miras a revertir los siglos de invisibilidad que han experimentado.

El engarce de dos campos: retos de mi trabajo con niños afromexicanos

El interés en los estudios sobre las infancias surgió cuando culminé mis estudios de maestría; después de hacer una revisión última en los diarios de campo y cuadernos de registro, me di cuenta que contaba con un cúmulo muy importante de información sobre diversos temas, sólo que con una particularidad: registré que esta información la había proporcionado "La(el) niña(o) X". Y no sólo eso, también señalé en mis notas la sugerencia de "indagar", y "profundizar" en las opiniones contrastantes con los adultos que tenían niñas y niños respecto a ciertos fenómenos (como la migración, por ejemplo).

Así fue como pensé en mi bagaje adultocéntrico y para resarcirlo reorienté mi mirada siendo una estudiante de doctorado tiempo después. A partir de ese momento enfrenté la necesidad heurística de replantearme no sólo mis estrategias etnográficas, sino también, en pensar sobre la combinación de trabajar con dos sujetos poco visibilizados en la antropología mexicana en ese entonces: los niños y los afrodescendientes. La revisión dio resultados escasos sobre este engarce temático.

El área de estudio de las infancias afrodescendientes tiene en América del Sur su mayor producción, son de Brasil y Colombia las principales fuentes documentales con las que se cuentan. Para el caso mexicano, las pesquisas sobre la niñez afrodescendiente son más nutridas desde la perspectiva histórica, la cual ha centrado su atención en las niñas y niños esclavizados en el periodo que abarca de los siglos XVI al XVIII y sus actividades cotidianas. Desde la antropología las investigaciones sobre la niñez afromexicana han tenido como foco de atención la construcción de las nociones sobre "lo negro", las experiencias del racismo y la educación (Masferrer 2013a y 2013b), así como las incidencias de la migración en la vida de los niños que se quedan en las localidades de origen (Quecha 2016). Esta escasez de producción científica permite delinear algunas perspectivas y propuestas analíticas sugerentes para el diálogo disciplinar que articula estas dos temáticas. A continuación, enuncio algunos temas que han estado presentes en mi trabajo y se han constituido como retos a sortear e invitaciones para reflexionar.

Un reto tiene que ver con el adultocentrismo. Desprenderse de la idea de que las niñas y los niños no tienen opiniones o que no son un actor social visible es una labor ardua, pero por el contrario, pensar que existen universos autónomos

infantiles también proporciona sesgos que se alejan de la perspectiva relacional a la que algunos antropólogos nos adscribimos, es decir, considerar a las infancias como integrantes y agentes en la sociedad y con lugares diferenciados en redes y relaciones concretas. Combatir el adultocentrismo se complica cuando las personas adultas en las comunidades de estudio también comparten una visión estereotipada y paternalista de la infancia, como he registrado en mi acercamiento a las comunidades afromexicanas de la Costa Chica toda vez que hay reticencias o en algunos casos, negación total sobre la importancia de conocer las interacciones y opiniones de los niños (Quecha 2016): "No le debe creer todo a los chiquillos de por aquí, luego nomás inventan porque todavía no saben las cosas…".[14]

El adultocentrismo no es un fenómeno exclusivo de las sociedades afrodescendientes, bien por el contrario, es un hecho sumamente frecuente debido a la relación asimétrica que se ha construido con los niños desde hace siglos (Ariès 1987). Dada esta perspectiva, es recurrente que los adultos al principio no entiendan el carácter profesional de mis actividades, (¡qué tierna! trabaja con niños), lo que deriva también en una manera de ser categorizada como investigadora que deja fuera "asuntos importantes" como la política, problemas ambientales o de género, por mencionar algunos. "¿Para qué quiere trabajar con los niños, si ellos todavía no saben nada?" es una pregunta reiterada en mis estancias etnográficas, así como la invitación a pensar y "estudiar" con adultos para tener información relevante sobre los afromexicanos. Pero esta es sólo una cara de la moneda.

Lo anterior se complejiza con los enfoques que otorgan a la participación infantil el peso central en la observación y el registro etnográfico y por añadidura, que desarrollan con este lente estrategias etnográficas "especiales" y consideran que el registro antropológico de la vida cotidiana no es suficiente para "escuchar" las voces de los niños.

La Convención sobre los Derechos del Niño promulgada en noviembre de 1989 tiene como objetivo promover el cumplimiento y vigilancia de políticas públicas dirigidas a niños del orbe, mismas que deben garantizar un efectivo acceso a derechos. En este contexto surgieron las primeras iniciativas de participación infantil, las cuales fueron promovidas por UNICEF, gobiernos y organizaciones de la sociedad civil a través de ejercicios de consulta y la realización de Elecciones infantiles (Corona y Linares 2007: 5). En términos generales la participación infantil es uno de los cuatro ejes (derechos) rectores de la Convención.[15] La participación se fundamenta en el principio de que los Estados deben garantizar que las niñas

14 Entrevista realizada adulto varón en San Nicolás, Guerrero, septiembre de 2021.

15 Los otros tres son: El derecho a la vida; el interés superior de la niñez y la no discriminación. Más información puede consultarse en: https://ciudadesamigas.org/hablemos-de-participacion-infantil/.

y los niños puedan formarse un criterio propio y externar sus opiniones sobre temas que afecten sus vidas personales y el entorno social y cultural en que viven.

Desde mi punto de vista, es necesario entonces considerar los momentos y escenarios particulares en que se puede hablar de la posible existencia –o no– de dicha participación infantil en la sociedad. Las aplicaciones de consultas y cuestionarios en terreno nos pueden brindar información relevante sobre un tema específico, pero esto no exime de realizar registros etnográficos de la cotidianidad para entender los procesos participativos con que cuentan las niñas y los niños y, sobre todo, la legitimación que sus comunidades les brindan a su presencia en ellos, por ejemplo, en ciertas festividades, rituales, asambleas, entro otros. Al realizar registros etnográficos centrados en documentar los procesos, espacialidades, jerarquías y hechos cotidianos reconocemos su carácter de agente y contribuimos a alejarnos del adultocentrismo, así:

> Las distintas situaciones de la vida cotidiana proveen al infante de las condiciones para que adquiera esa mezcla de registro, habilidad y emoción que grosso modo llamamos experiencia, conjunto de herramientas y habilidades para su desempeño social. La etnografía puede convertirse en la herramienta fundamental para estudiar esas situaciones, y cuya evidencia significativa es la mejor manera de comprender el campo de fuerzas agentivas o pasivas, lúdicas y formales, que operan en el desarrollo de la infancia (Alvarado, Razy y Pérez 2018: 20).

Es necesario entonces prestar atención de igual manera a los espacios de socialización de las niñas y los niños. Tradicionalmente han sido la escuela y la familia los priorizados como los "estratégicos" para conocer el denominado "universo infantil". Seguir pensando que estos son los más importantes para un adecuado registro etnográfico (y quizá los juegos) también sesgan la posibilidad de estar, observar y conocer otros ámbitos de interacción. Desde una perspectiva antropológica, la colega Marta Romer sugirió una definición más amplia de la socialización:

> En este proceso la sociedad o el grupo impone al niño sus normas y sus reglas, aprendizaje a partir del cual éste debe interiorizar las formas de hacer y de pensar, los ideales y las prácticas, las creencias y los rituales conformes a las de su medio vital y a sus grupos de pertenencia (Romer 2009: 32).

Coincido con esta perspectiva, con el añadido de que la prioridad debe ser la puesta en práctica de dichas normas y la legitimación que niñas y niños proporcionan en torno a ellas. En particular, un tema que me ha resultado pertinente e interesante es el relacionado con las pautas de consumo entre niñas y niños afromexicanos. A través de estos registros es posible encontrar formas de socialización en donde

se advierten también jerarquizaciones por distinción de clase, esto ayuda a revertir las ideas que homogeneizan a la infancia. Aunado a ello, el consumo permite también acercarnos a la construcción de "los gustos" o bienes apreciados, la conformación de anhelos y expectativas, las incidencias de la monetarización en su vida e incluso, el tipo de actividades lúdicas que están atravesadas por esta variable, por señalar una, la del acceso a videojuegos o el teléfono celular y tabletas electrónicas. A continuación, comparto algunas opiniones de niñas y niños afromexicanos al respecto:

> "Es que aquí sólo tenemos una pantalla."
>
> "A mi primo ya le compraron una tableta, pero es que sus papás están en el norte, a nosotros no…"
>
> "Si va a la mayoría de las casas va ver la diferencia: los que tienen parientes en el norte, tienen pantallotas, a veces dos; también la casa de los profes, ¡uy! pero la mera verdad, los demás no…somos más pobres…"
>
> "No podemos tener más teles porque no hay dinero, además, si hay otra tele, hay que pagar más luz, así dice mi abue…"[16]

Con estos datos, quiero señalar la importancia de ampliar nuestra comprensión de la socialización infantil e insistir en que la institucionalidad importa, pero no exime de considerar que otros espacios y lugares para etnografiar. Otro desafío importante en mi experiencia antropológica es el relacionado con la racialización y su abordaje. La perspectiva antirracista que se ha desarrollado en el ámbito académico y político no necesariamente ha tenido su corelato en la sociedad, de tal forma que sigue existiendo en amplios sectores la creencia en la existencia de "las razas" acompañado de sus diversos estereotipos y prejuicios que legitiman discursos y prácticas de rechazo, inferiorización y atropello.

Ante este escenario es conveniente integrar una perspectiva de pluralidad para abordar la construcción de pertenencia y alteridad de las poblaciones afrodescendientes y sus infancias. Mi posicionamiento como estudiosa sobre las realidades de este grupo poblacional es dotar de un mayor peso analítico a las interacciones, de esta manera, es posible conocer la manera en que se "vive y expresa la *raza*" en determinados momentos e inclusive las diferencias generacionales que se pueden manifestar (Quecha 2020).

No podemos negar la importancia que tiene el color de piel como marcador visible de diferencia, pero no puede ser considerado como el único elemento definitorio para entender la construcción un sentido de alteridad, y mucho menos,

16 Extractos de entrevistas realizadas en junio de 2023 en Collantes, Oaxaca.

fundamentar nuestros encuadres epistémicos desde la óptica de la "raza" sin deconstruirla como categoría y tratarla de manera crítica, y algunos dirían incluso excluirla de nuestro lenguaje científico. En México, dada la propia historicidad de los afromexicanos este marcador está en ocasiones matizado o no constituye el principal anclaje identitario. Quizá este hecho no coincida con otras experiencias de la afrodescendencia en América Latina, de ahí mi llamado a construir etnografías con un fuerte calado histórico y contextual para comprender las particularidades que adquiere la racialización e incluso las experiencias de racismo y de esta forma conocer las percepciones que desde la infancia se generen.

Por último, pero no menos importante, es el tema de la migración o los regímenes de movilidad recientes. Al momento de redactar estas líneas en México atravesamos por una coyuntura en que hay un aumento de políticas de contención de los sujetos migrantes que buscan llegar a Estados Unidos. Esto acompañado de procesos de deportación de mexicanos que inició desde el periodo presidencial de Barack Obama y que se mantiene vigente, acompañado ahora de un discurso racista y xenófobo que se torna creciente. Esta situación genera la presencia de niñas y niños deportados en las comunidades afromexicanas, así como la permanencia de familias completas de personas originarias de distintos países de África y Centroamérica por tiempos indefinidos en diversos puntos geográficos de la república, aunque es principalmente en el sur (Chiapas) donde hay un visible número de ellos. En casos como el de los haitianos, contamos ya con asentamientos establecidos en lugares como Tijuana o Torreón, en la franja fronteriza.

Para las niñas y niños afrodescendientes que provienen de otros países hay incidencias que afectan su acceso a derechos en múltiples formas, el desconocimiento del idioma español es uno de ellos, lo que incide principalmente en su proceso de formación escolar pero que también afecta su construcción de lazos familiares o de amistad. He podido conocer casos de niñas y niños migrantes de retorno en algunas comunidades de la región de la Costa Chica, quienes también padecen ciertos estigmas por su condición de "extranjeros" y son víctimas de rechazo y discursos xenófobos (Quecha 2021).

La presencia de personas de origen africano en el país debe incentivar reflexiones de orden teórico y metodológico que permita entender la complejidad –y riqueza– que aportarán en la narrativa de la diversidad nacional. Las movilidades regionales son constantes y esto sugiere también entender nuevas formas de estar y apropiarse de los espacios y la construcción de territorios. Ante estos escenarios, las infancias afromexicanas se constituyen como sujetos de primer orden en esta fase de reconocimiento jurídico que viven en México.

Los ámbitos señalados en este apartado (adultocentrismo, racialización y movilidad) son los que han constituido los retos más importantes en mi quehacer

científico, toda vez que implican la ruptura de anclajes epistémicos que sugieren pensar a los niños como seres incompletos y a los afrodescendientes como sujetos definidos y alterizados por aspectos físicos, además de estar ubicados únicamente en una región o poblado. Gracias a la etnografía he podido conocer con detalle la manera en que se expresa la diversidad de la afrodescendencia en México.

Las historicidades y diferencias regionales son fundamentales para comprender con detalle cuáles son las distinciones entre, por ejemplo, la tribu de los Negros Mascogos ubicados en Coahuila, los afrodescendientes de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, con las personas de origen africano "naturalizadas" que residen en la Ciudad de México. Si bien hay un proceso compartido al formar parte de la diáspora africana, la producción antropológica contemporánea en México proporciona información relevante que posibilita comprender y visibilizar las especificidades de los afromexicanos para el desarrollo de marcos analíticos adecuados.

La perspectiva relacional es fructífera no sólo para conocer de manera pormenorizada la construcción de la categoría "niño", sino también para desplegar un acercamiento intergeneracional que deriva en una mirada holística acerca de las sociedades afrodescendientes, sus transformaciones, tensiones y conflictos. Registrar los procesos de interacción es útil también para entender los procesos de etnogénesis que sustentan algunos de los elementos socioculturales de las poblaciones afrodescendientes en México. Las dinámicas generadas por la convivencia e intercambios con los pueblos indígenas coadyuvan en el entendimiento en torno a la construcción de fronteras de alteridad y de estructuras e instituciones que son percibidas como "propias" a lo largo del tiempo. Como resultado tenemos un acercamiento etnográfico que revierte las prenociones esencialistas y de corte exclusivamente culturalista que trataron de imponerse al estudiar a estos pueblos. De aquí que la polifonía sea vital en mi experiencia, dando un peso significativo a los niños.

A manera de cierre

A lo largo de estas páginas he presentado un panorama de la manera en que la antropología mexicana ha construido dos campos de conocimiento: sobre la infancia y las poblaciones afrodescendientes. En torno al primero apreciamos que la agencia infantil no fue considerada en las ciencias sociales hasta finales del siglo XX, esto tuvo su impacto en la antropología mexicana, la cual, dada su íntima relación con las políticas de Estado, sólo los reconoció como sujetos de atención, y no como sujetos con agencia social. Esta situación ha cambiado significativamente y hoy día contamos con jóvenes colegas y estudiantes que poco

a poco van generando una producción académica fresca para comprender las infancias contemporáneas que viven en el país.

Las poblaciones afrodescendientes son ya reconocidas constitucionalmente en México. Este hecho se acompaña de una visibilidad paulatina en la antropología con un crecimiento exponencial desde el año 2000 con trabajos de investigación sugerentes. Los enfoques de la aculturación y búsqueda de huellas de africanía han perdido centralidad y ahora contamos con monografías, estudios de caso, tesis e investigaciones múltiples con una perspectiva procesualista e histórica, lo cual permite profundizar con los acercamientos etnográficos sobre las múltiples problemáticas que viven, así como las incidencias o invisibilidades en relación a su presencia en distintos estados de la república.

Presenté en el apartado final algunos retos que ha tenido la combinación de estos dos temas con base en mi experiencia de trabajo antropológico con niños afromexicanos de la región de la Costa Chica del Pacífico Mexicano. Temáticas como la migración, la racialización, el adultocentrismo y el registro de espacios de interacción son temas que ameritan problematizarse y por supuesto dialogarse. Espero que estas reflexiones desde México sean un pretexto para seguir abundando en el tipo de conocimiento y aproximaciones que generamos desde el Sur Global.

Referencias bibliográficas

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1946. *La población negra en México. Estudio etnohistórico*. México: FCE.

Alvarado Solís, Neyra. Infancia y discapacidad. [Sitio web]. https://sites.google.com/view/infanciaydiscapacidad/inicio/el-proyecto

Alvarado Solís, Neyra. 2018. "Los niños y el espectáculo entre los ludar (gitanos) que circulan en el norte de México. Innovación, intercambio y creatividad". En: Alvarado Neyra, Élody Razy y Salvador Pérez (eds), *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. pp. 67-86. México: ColSan-ColMich.

Alvarado, Neyra, Élody Razy y Salvador Pérez (eds). 2018. *Infancias mexicanas contemporáneas en perspectiva*. México: ColSan-ColMich.

Allerton Catherine. 2017. *Children. Ethnographic Encounters*. London: Bloomsbury.

Ariès, Philippe. 1987. *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.

Arizpe, Lourdes. 1985. *Campesinado y migración*. México: SEP.

Bartolomé, Miguel Alberto y Barabas, Alicia. 1989. Negros de Oaxaca. *México Indígena*. (2): 25-26.

Calderón, Daniel. 2012. "La representación de la obesidad desde la mirada infantil: un estudio de caso en una primaria del Distrito Federal. Ciudad de México". Tesis de maestría. Posgrado en Antropología. UNAM. México.

Castillo, Giovanny. 2019. "Revueltos y pescadores fareños. Afrodescendencia, mestizaje y pesca en Punta Maldonado (Cuajinicuilapa, Guerrero)". Tesis de doctorado. Ciencias Antropológicas. UAM Iztapalapa. México.

Corona, Yolanda y Linares, María Eugenia. 2007. "Promoviendo la participación infantil y juvenil en el marco de la construcción de ciudadanía". En: Yolanda Corona y María Eugenia Linares (coords.), *Participación infantil y Juvenil en América*. pp. 1-15. México: UAM-Childwatch International Research Network-Universidad de Valencia- Generalitat de Valencia.

Derechos del Niño. Ciudades amigas. [Sitio web]. https://ciudadesamigas.org/hablemos-de-participacion-infantil/.

Diario Oficial de la Federación. 2019. *Artículo 2°*. https://museodelasconstituciones.unam.mx/articulo-2/.

De Sureiman, Charles-Édouard. 2019. Los oficios del niño guía. Niñez, imaginario y prácticas del patrimonio en México. *Desacatos*. 61: 114-129.

Díaz, María Camila y Velázquez, María Elisa. 2017. Estudios afromexicanos: Una revisión historiográfica y antropológica. *Tabula Rasa*. 27: 221-248.

Donnadieu, Laura, Corona, Yolanda y Rocha, Hugo. 2009. *Niñas y niños: Actores de la democracia en las relaciones familiares*. México: UAM-Universidad de Valencia-Generalitat Valenciana.

Escobar, Carolina. 2008. *Los pequeños pasos en un camino minado: Migración, niñez y juventud en Centroamérica y el sur de México*. Guatemala: Consejería en proyectos.

Faulhaber, Johanna. 1961. *El crecimiento en un grupo de niños mexicanos*. México: Dirección de Investigaciones Antropológicas-INAH.

Flanet, Veronique. 1977. *Viviré si Dios quiere*. México: INI-CONACULTA.

Gamio, Manuel. 1979. *La población del valle de Teotihuacán*. Vol. 1. México: INI.

Gómez Robleda, José, Basauri, Carlos, Nuñez, José de Jesús, Martínez, Benjamín, Argoytia, Luis Argüelles, Benajamín, Benítez, Isabel, Martínez, Liborio, Rulfo Quiroz y Cuarón, Alfonso. 1937. *Características biológicas de los escolares proletarios*. México: Departamento de Psicopedagogía Médico Escolar-SEP.

Gutiérrez, Miguel Ángel. 1993. *La conjura de los negros. Cuentos de tradición oral afromestiza de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. Chilpancingo: UAGro.

Glockner, Valentina. 2019. Los estudios sobre infancia jornalera en México: aportaciones, retos y futuras posibilidades para la expansión del campo de estudio. *Textual*. 74: 391-420.

_____. 2008. *De la montaña a la frontera: identidad, representaciones sociales y migración de los niños mixtecos de Guerrero*. Zamora: ColMich.

Herrera, Martha. 2001. Aproximaciones al cuerpo humano desde la antropología física. *Estudios de Antropología Biológica*. 10: 79-97.

Hoffmann, Odile. 2006. Negros y afromestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*. 68(1): 103-135.

James, Allison y Prout, Alan (eds). 1997. *Constructing and Reconstructing Childhood. Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood*. Routledge: Oxon.

Jociles, María, Franzé, Adela y Poveda, David (coords). 2011. *Etnografías de la infancia y la adolescencia*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Levinson, Bradley, Sandoval, Etelvina y Bertely, María. 2007. Etnografía de la educación. Tendencias actuales. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 12(34): 825-840.

Liebel, Manfred. 2016. "¿Niños sin niñez? Contra la conquista poscolonial de las infancias del Sur Global. *Revista Digital de Ciencias Sociales*. 3(5): 245-272.

López, José. 1965. *La campaña nacionalista*. México: Ediciones Botas.

Magazine, Roger. 2007. "Pareja y familia entre los llamados niños de la calle de la ciudad de México. En: David Robichaux (comp.), *Familias Mexicanas en transición. Unas miradas antropológicas*. pp. 277-306. Vol. III. México: IBERO.

Martínez, Luz. 2006. *Afro América I. La Ruta del Esclavo*. México: UNAM.

Martínez, Regina y De la Peña, Guillermo. 2004. Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara, México. *Revista de Antropología Social*. 13: 217-251.

Masferrer, Cristina. 2013a. "Aquí se llamaba Poza Verde. Conocimientos de los niños de Costa Chica sobre su pueblo y lo negro." Tesis de maestría. Posgrado en Antropología Social. CIESAS. México.

_____. 2013b. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos de origen africano en la Ciudad de México, Siglo XVII*. México: INAH.

Melville, Roberto y Eva Salgado. Catálogo de Tesis en Antropología Social-México. [Sitio web]. https://mx.antropotesis.alterum.info/.

Mintz, Sidney y Richard Price. 2012. *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. México: CIESAS-UAM-IBERO.

Moedano, Gabriel. 1988. El arte verbal afromestizo de la Costa Chica de Guerrero. Situación actual y necesidades de su investigación. *Anales de Antropología*. 25: 283-296.

Nieuwenhuys, Olga. 2013. Theorizing childhood(s): Why we need postcolonial perspectives. *Childhood* 20(1): 3-8.

Oehmichen, Cristina. 2005. *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*, México: IIA-PUEG-UNAM.

Ojeda, Rosa. 2018. "Comunicación, cultura y obediencia. Hipótesis sobre cómo se construye el aprendizaje en los humanos." En: Rosa Icela Ojeda Martínez y Andrés Oseguera Montiel (eds.), *Cognición social y evolución humana. Aproximaciones desde el norte de México*. pp. 99-123. México: INAH-Secretaría de Cultura.

Pilotti, Francisco. 2001. *Globalización y Convención sobre los Derechos del Niño: el contexto del texto. Políticas sociales*. Santiago de Chile: División de Desarrollo Social-CEPAL.

Podestá, Rossana. 2007. Nuevos retos y roles intelectuales en metodologías participativas. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*. 12(34): 987-1014.

Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad. Afroamérica. La tercera raíz. [Sitio web]. http://www.nacionmulticultural.unam.mx/afroamerica/actividades/investigacion_afines.html.

Quecha, Citlali. 2021. Migración de retorno y socialización infantil: un acercamiento con afromexicanos. *Anales de Antropología*. 55: 21-30.

_____. 2020. Experiencias intergeneracionales sobre el racismo: un estudio entre afromexicanos de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca. *Boletín de Antropología*. 35(59): 35-59.

_____. 2016. *Familia, infancia y migración: un análisis antropológico en la Costa Chica de Oaxaca*, México: IIA-UNAM.

Qvortrup, Jens. 1987. Introduction to Sociology of Childhood. *International Journal of Sociology*. 17(3): 3-37.

Ramírez, Juan. 1985. "La formación del símbolo en niños mazahuas migrantes, el caso de La Merced." Tesis de licenciatura. Antropología Social. ENAH. México.

Rockwell, Elsie. 2018. Temporalidad y cotidianeidad en las culturas escolares. *Cuadernos de Antropología Social*. 47: 21-32.

_____. 2005. "Huellas del pasado en las culturas escolares". En: María Jociles y Adela Francé (coords.), *¿Es la escuela el problema? Perspectivas socioantropológicas de etnografía y educación*. pp. 275-306. España: Trotta.

_____. 1995. *La escuela cotidiana*. México: FCE.

Romer, Marta. 2009. *¿Quién soy? Estrategias identitarias entre hijos de migrantes indígenas*. México: INAH.

Sarcinelli, Alice. 2011. Infancias marginales, los márgenes de la infancia. Trayectorias de muchachos en situación de calle en el noreste brasileño. *Alteridades*. 21(42): 91-101.

Sosenski, Susana. 2010. *Niños en acción. El trabajo infantil en la Ciudad de México 1920-1934*. México: Colmex.

_____. 2008. Un remedio contra la delincuencia: el trabajo infantil en las instituciones de encierro de la Ciudad de México durante la posrevolución. *Asclepio*. LX(2): 95-118.

Springer, Natalia. 2012. *Como corderos entre lobos. Del uso y reclutamiento de niños, niñas y adolescentes en el marco del conflicto armado y la criminalidad en Colombia*. Bogotá: Springer Consulting services.

Stanford, Thomas. 1977. *Música de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca*. México: INAH.

Suárez, Laura, 2005. *Eugenesia y racismo en México*. México: UNAM.

Szulc, Andrea. 2013. Eso me enseñé con los chicos. Aprendizajes entre pares y contextualizado, entre niños mapuche del Neuquén. *Boletín de Antropología y Educación*. 4(6): 37-43.

Urías, Beatriz. 2007. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets Editores.

Valencia, Enrique. 1965. *La merced. Estudio ecológico y social de una zona de la ciudad de México*. México: INAH.

Varela, Itza. 2019. "Formas de nombrar: espacios de inclusión/exclusión de la población de origen africano en la Costa Chica mexicana". En: María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. pp. 481-518. México: Secretaría de Cultura-INAH.

_____. 2017. "Tiempo de diablos: Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos." Tesis de doctorado. Posgrado en Ciencias Sociales. UAM. México.

Vargas, Berenice. 2017. "Música y danza afromexicana. Reivindicación, invención y (E)utopía en la Costa Chica." Tesis de maestría. Posgrado en Antropología. UNAM. México.

Velázquez, María Elisa. 2016. Balances y retos de los estudios antropológicos sobre poblaciones afrodescendientes en México. *Anales de Antropología*. 50(2): 177-187.

Young, Kate. 1978. Economía campesina, unidad doméstica y migración. *América Indígena* 38(2): 297-302.

Fronteras de lo "afro" en la Ciudad de México: entre la cultura y la racialización

Gabriela Iturralde Nieto[1]

En años recientes, se han hecho visibles las reivindicaciones identitarias afromexicanas y afrodescendientes[2] en la Ciudad de México a través de la acción de asociaciones civiles, colectivas culturales, redes de afinidades e incluso espacios de creación artística individuales. Inserta en el proceso movilización política de las organizaciones afromexicanas, iniciado y consolidado en la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, esta reivindicación pública de la afromexicanidad en la Ciudad de México se plantea como un escenario sugestivo para reflexionar acerca de los procesos de conformación del régimen de alteridad en México (López 2019), en un contexto en el que las formas de vida comunitaria y los diacríticos culturales –elementos entorno de los que se ha construido tradicionalmente la noción "de otredad social" en México– son más bien difusos y en el que el racismo y los procesos de racialización han sido puestos en evidencia.

En este marco, me planteo observar, documentar y comprender las prácticas y discursos que en el contexto actual van dando lugar a la construcción o configuración de las identificaciones "negras" o "afro" en la Ciudad de México, para ello, he analizado cuáles son los recursos movilizados en las actuales identificaciones "negras", afrodescendientes y afromexicanas buscando comprender cómo se construyen los procesos de distinción social en un contexto cada en el que se han fortalecido las por reivindicaciones en las que el color de piel y otras características corporales son considerados marcadores de la identidad, a la manera en la que Rinaudo (2012: 36), para comprender los afromestizajes en Veracruz, propone "[…] hacer de la noción de etnicidad una herramienta de alcance analítico más general a partir del que las características somáticas lleguen a constituir un tipo

---

1 Investigadora Programa Nacional de Investigación Afrodescendiente y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

2 Empleo aquí la distinción entre ambas denominaciones, afromexicanos para denominar a las personas nacionales mexicanas y que además se asocian a las comunidades "históricas" y afrodescendientes para referirse a las personas no nacionales.

de marcador de identidad. Este marcador se puede distinguir de -o asociar a- diferenciaciones de tipo cultural”.

Perspectiva analítica que entiende la etnicidad, siguiendo a Frederick Barth (1976); quien sugiere que esta no debe entenderse como un conjunto intemporal e inmutable de “rasgos culturales” transmitidos de generación en generación en la historia del grupo, “sino como el resultado de acciones y reacciones entre los grupos dentro de un contexto más amplio de organización social que no deja de evolucionar” (Giménez 2006: 135).

Cabe señalar aquí, que desde que Barth formulara su posicionamiento, los grupos étnicos pueden concebirse más como formas de organización social que como entidades discretas y primordiales, bien definidas de acuerdo con unos principios rígidos de identificación. Por el contrario, los grupos étnicos son creados y comprendidos como *resultado de*, en los procesos mediante los cuales elaboran sus diferencias y filiaciones con otros colectivos y en interacción con ellos. Esta forma de comprender a los grupos étnicos pone énfasis en la comprensión de las percepciones e interacciones que los miembros de cada grupo social desarrollan, que –como se dijo antes– se define no por sus rasgos diacríticos, sino por la forma en el que define y delimita sus fronteras. Barth (1976), comprende la etnicidad como un fenómeno de organización social, más que como uno de diferenciación cultural. En este mismo sentido, tal como menciona Gilberto Giménez (2006: 133):

> La emergencia y mantenimiento de las categorías (o fronteras) étnicas se construyen inter-subjetivamente en y a través de las relaciones inter-grupales. Esto supone, en términos de los enfoques de investigación pasar del estudio de las características de los grupos, al estudio de su proceso de construcción social; de la sustancia a la forma; de los aspectos estáticos a los aspectos dinámicos y relacionales; de la estructura a los procesos.

Así, si entendemos a los grupos étnicos y a los procesos de etnicidad desde una concepción que los asocia a un conjunto de rasgos culturales específicos y fijos compartidos; por ejemplo, la lengua, el vestido, ciertas formas de ritualidad entre otras, esta perspectiva interpretativa podría resultar inadecuada o insuficiente para comprender los procesos de identificación que involucran a las poblaciones afrodescendientes.

Sin embargo, considero que resulta pertinente, si dejamos de lado el interés por identificar y clasificar huellas de africanía entre las expresiones de la vida material de las colectividades de la diáspora africana y más bien tratamos de comprender cuáles son los elementos compartidos, que en un contexto determinado adquieren valor como recursos que operan en las interacciones para delimitar las fronteras;

es decir, cómo se tejen las interacciones y se definen pertenencias y exclusiones, lo que en términos de Bartolomé (2006) sería entender la etnicidad como identidad puesta en acción y en este caso como la asunción política de esta. Para el caso que aquí se refiere, interesa saber cuáles son los elementos que, en el contexto actual adquieren un papel significativo para la construcción de las identificaciones y las distinciones sobre lo "negro" y "lo afro", en qué contexto se esgrimen y cómo son puestas en acción. Andreas Wimmer (2008), afirma que las fronteras étnicas no están dadas, sino que existen en tanto se hacen y asume que estas son el resultado de las luchas clasificatorias y de negociaciones entre actores situados en un campo social.

En este texto presento, en clave etnográfica, algunos hallazgos de las dinámicas de la negridad[3] en la Ciudad de México, cómo estas se insertan en el contexto más amplio de las reivindicaciones afromexicanas y nos permiten reflexionar acerca de las reconfiguraciones del régimen de alteridad en México, tras 30 años de instrumentación de las medidas de reconocimiento de la pluriculturalidad de la nación y en el que se ha empezado a desarrollar interés académico y político por evidenciar y denunciar las prácticas racistas y sus efectos.

Para ello, inicialmente, aporto información que permite caracterizar a la Ciudad de México como escenario de reivindicación afromexicana; en un segundo momento, describo el abordaje etnográfico realizado y los principales hallazgos de esta aproximación y, finalmente, ofrezco algunas consideraciones sobre la conformación de lo que considero una tendencia a la racialización explícita de las narrativas sobre lo negro y lo afro, a veces complementarias de las reivindicaciones de corte cultural y, otras veces, que se confrontan y excluyen.

Afrodescendientes y afromexicanos en la Ciudad de México

Hasta hace no muchos años, la Ciudad de México no era considerada dentro de las cartografías de "lo negro" y "lo afro" en este país. Las representaciones territorializadas de las poblaciones afrodescendientes, sus formas de vida y expresiones culturales tradicionalmente habían sido circunscritas a Veracruz (de forma genérica) y a la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca en el pacífico sur. Junto con los procesos de emergencia pública de organizaciones sociales que han movilizado su pertenencia afromexicana y la inclusión de una variable para la captación de autoadscripción afrodescendiente en la Encuesta Intercensal de 2015 y del Censo de Población y Vivienda, en una suerte de dialéctica entre

3 Me refiero a la noción desarrollada por Eduardo Restrepo (2013) que entiende la negridad a la manera de la indigeneidad, como discursos y prácticas de lo negro sin confundir estas con las personas.

los reclamos sociales y las medidas institucionales, se han reconfigurado estas cartografías.

Además, desde hace algunos años, estudios etnohistóricos han dado cuenta de la participación de personas que en el período virreinal eran denominadas negras, mulatas y pardas en la capital de la Nueva España, hombres, mujeres niñas y niños de origen africano que vivieron y trabajaron en esta Ciudad (Velázquez 2006, Masferrer 2013). Hay también estudios realizados sobre el siglo XIX (Ballesteros 2010) y la primera mitad del siglo XX (Iturralde 2021) que se han interesado en documentar y hacer visible, desde una mirada diferenciadora, a este grupo de población, trabajos que han contribuido desde una mirada académica a “incluir” a la afrodescendencia dentro de los marcos de comprensión de la diversidad cultural en México, dando lugar, en combinación con otros factores, a la emergencia de un nuevo sujeto social “alterizado”, es decir, que se considera y es considerado otro respecto del conjunto de la llamada sociedad nacional y también diferenciado respecto de los pueblos indígenas.

En la actualidad, las personas afrodescendientes y afromexicanas hacen parte de los discursos de la diversidad y los distintos dispositivos institucionales, al incluirlos, refuerzan la idea de su presencia y existencia como grupo diferenciado. Así, el Censo de Población y Vivienda (INEGI 2020), indica que las personas que se reconocen como afrodescendientes están distribuidas por todo el país y que, al menos, 186 914 de ellas se encuentran en Ciudad de México.

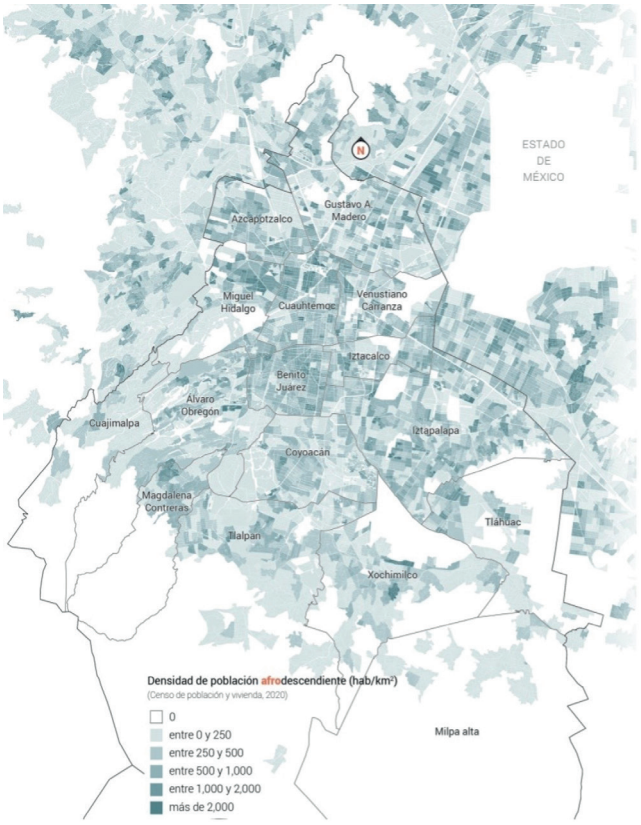
Aunque en términos del asentamiento territorial hay mayores concentraciones de personas afrodescendientes/afromexicanas en las alcaldías al oriente de la Ciudad, sobre todo en Gustavo A. Madero, Iztapalapa y Tláhuac, en donde se asentaron familias que migraron sobre todo en la décadas de 1980 y 1990 provenientes de la Costa de Guerrero y Oaxaca y Veracruz, no obstante, no se ven reflejados patrones de asentamiento por barrios o colonias que podrían considerarse poblados mayoritariamente por afrodescendientes/afromexicanos[4]. En términos de la ocupación espacial la población que se reconoce bajo esta adscripción identitaria en su mayoría vive en esas alcaldías aunque no formando conglomerados y también está dispersa por la Ciudad, el tipo de asentamiento territorial nos permite inferir la heterogeneidad de las características sociodemográficas de esta población si consideramos las diferencias de costo de la vivienda, servicios, oferta de infraestructura que caracteriza a las distintas alcaldías de la Ciudad de México, por ejemplo, las situadas al oriente y suroriente son más populosas, con

4 Muy probablemente los modelos de asentamiento urbano de personas que se reconocen afrodescendientes o negras esté cambiando vertiginosamente con el actual arribo de personas inmigrantes afrodescendientes no nacionales. Es necesario desarrollar una investigación sobre uso del espacio y patrones de asentamientos asociados a pertenencias identitarias.

un promedio de ingresos de la población más bajos y en muchos casos menores costos de los servicios, sobre todo de la vivienda.

Esta diversidad de características sociodemográficas deja una impronta en las distintas formas de experimentar la afromexicanidad y la afrodescendencia, la posición económica, la mayor o menor posesión de capital social favorecen el uso de distintos recursos sociales y culturales desde donde se construyen las ideas y los referentes de lo que significa ser afromexicano, así para algunas personas esta se liga a la recuperación de una vida comunitaria que se añora y para otras personas tiene que ver con referentes estéticos-culturales o diaspóricos-cosmopolitas.

Imagen 1. Mapa de concentración de población que se reconoce afromexicana/ afrodescendiente en la Ciudad de México por Área Geoestadística Básica (INEGI).



Fuente: Autoadscripción afrodescendiente y Censo 2020 en la Ciudad de México. Folleto de divulgación. Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia A. C. (2021).

De acuerdo con el Censo de Población y Vivienda 2020 las características sociodemográficas de las poblaciones afromexicanas en el país son coincidentes con los datos de la media nacional. Sin embargo, la información sobre características sociodemográficas tomada a escala estatal o municipal resulta contrastante, con las realidades que pueden observarse en las comunidades rurales o semiurbanas de Guerrero y Oaxaca con evidentes carencias de servicios básicos, desarrollo de infraestructura y peores condiciones de vida en general. Esto ocurre fundamentalmente por un problema del tamaño del universo estadístico que impide reflejar con precisión las características en esa escala, cuando el análisis se hace a nivel localidad y se eligen aquellas en las que hay una concentración de más de 40% de población que se reconoce afromexicana las cosas cambian y las carencias y vulnerabilidades se ven mejor reflejadas.

En la Ciudad de México esta situación cambia, los indicadores –aun con la problemática del tamaño del universo estadístico– suelen ser mejores, sobre todo los relativos al acceso a servicios de salud, años de escolaridad e instrucción, tipo de vinculación laboral e ingresos, lo que está relacionado con las características de la vida urbana y la disponibilidad de servicios en la Ciudad de México y, sin duda, con la composición diversa en términos de clases social y trayectorias vitales de las personas que se reconocen afromexicanas.

Un dato que me parece relevante a escala nacional y en la Ciudad de México, está relacionado con el rango de edad de las personas que contestan positivamente a la pregunta de autoadscripción pues da cuenta de los procesos de emergencia e identificación como un sujeto colectivo. La mayoría se encuentra entre los 15 y los 44 años de edad, desde mi perspectiva, esta respuesta además de dar cuenta de la composición etaria del grupo, ilustra que la autoadscripción identitaria en el caso de las poblaciones afrodescendientes es resultado de un proceso político de construcción y reivindicación de la identidad, resultado de la exposición a las narrativas sobre la multiculturalidad, la enseñanza de esta en las escuelas y también como resultado de las reivindicaciones sobre la identidad afrodescendiente que han emergido en los últimos 30 años en el espacio público.

Otro elemento que caracteriza la composición de este actor colectivo en la Ciudad de México es la presencia de población negra/afrodescendiente extranjera. De acuerdo con el Censo 2020 el número de población afrodescendiente no mexicana es muy bajo (28 371 personas) y de ella la mayoría vive en la Ciudad de México. Entre ellos la más numerosa es la población proveniente de Estados Unidos y países como Colombia, Haití, Honduras. En los últimos años los flujos migratorios han aumentado de manera notable y si bien la intención primera de las personas en procesos de movilidad es llegar a la frontera norte y pasar hacia los Estados Unidos, por diversos motivos muchas personas se quedan en México y particularmente en la Ciudad de México y otras urbes que ofrecen

mayores posibilidades de inserción en el mundo laboral y para resolver trámites que eventualmente favorezcan su migración haca los EUA[5].

Cabe señalar que la presencia de personas extranjeras originarias de países del África subsahariana y de otras regiones de la diáspora africana no es reciente. Las relaciones diplomáticas de México con esta región fueron muy modestas desde el inicio de la vida independiente de México y hasta la década de 1970. En este período, a raíz de la participación mexicana en el movimiento del Tercer Mundo y del interés mostrado por el gobierno de Luis Echeverría por establecer relaciones con África, se favoreció el intercambio cultural con algunos países, entre ellos Ghana, Tanzania y Senegal. Como resultado de este intercambio, estudiantes y profesionistas, de diversos orígenes africanos, se establecieron en México de forma permanente para trabajar y hacer su vida en este país. Las hijas e hijos de estas familias ahora forman parte de las colectividades que reivindican actualmente su afromexicanidad en la Ciudad de México. Como veremos más adelante esta es una de las singularidades de la afromexicanidad "chilanga."[6]

Si bien los flujos y procesos migratorios de personas africanas, afrodescendientes o negras no han sido centrales en la investigación, es necesario considerar este fenómeno como un elemento adicional que se suma a las dinámicas de comprensión y representación de lo "negro" y lo "afro" actualmente. Sobre todo, porque de manera creciente estas personas, muchas de las cuales residen en la Ciudad de México, ya sea de manera temporal o permanente, establecen relaciones con sus paisanos instalados previamente, y paulatinamente se han vinculado con las organizaciones o colectivos de personas negras o afromexicanas.

Considero que en los discursos y prácticas de la negridad actuales, hay una impronta de la presencia de las personas no mexicanas y sus bagajes culturales, que se hacen presentes en cierto de tipo de prácticas identitarias contemporáneas que puede observarse por ejemplo en el uso cada vez más generalizado de turbantes o de ropa confeccionada con telas de *wax print*. Así mismo, esta presencia, ya sea directamente o a través de las segundas generaciones (hijos de africanos o afrodescendientes extranjeros nacidos en México), ha nutrido las dinámicas de la distinción entre distintas formas de vivir, reconocer y reivindicar la

---

5 En los últimos dos años son cada vez más frecuentes las notas periodísticas que reportan asentamientos de inmigrantes indocumentados de origen haitiano en parques de la Ciudad –y por supuesto algunas de las reacciones negativas de los vecinos–. También es frecuente ver en los bajo puentes, en los cruceros de las grandes avenidas familias y niños haitianos y garífunas pidiendo ayuda en dinero, limpiando vidrios de los coches etcétera y también se puede ver a hombres haitianos formando parte de cuadrillas que trabajan en las obras de la construcción, asfaltado, etcétera o en el transporte público.

6 Chilango/chilanga es una forma coloquial de denominar a las personas originarias y residentes en la Ciudad de México.

afrodescendencia, no sólo entre las personas que se reconocen afromexicanas sino desde las miradas externas que las producen (instituciones públicas, la publicidad oficial, etcétera). En el testimonio que se incluye a continuación puede verse esta distinción en torno de los elementos culturales que pueden considerarse representativos de la afromexicanidad.

Abel Villanueva, joven abogado y activista afromexicano, al pedirle reflexionar acerca de la organización del Encuentro de Pueblos Negros en la Ciudad de México, a finales de 2019, deja ver en su discurso cómo es elaborada esta distinción:

> [El Encuentro de Pueblos Negros en la Ciudad de México] también nos hizo darnos cuenta de otra realidad u otra cara de la afrodescendencia en la Ciudad de México, o sea, definitivamente la Ciudad de México no va a tener la afrodescendencia que tiene Cuaji [Cuajinicuilapa, Guerrero], eso lo sabíamos. Pero como que la mayoría buscábamos o apelábamos a esta afrodescendencia de migración nacional, de la gente que se vino de la Costa a vivir a la Ciudad de México, a la periferia de la Ciudad de México, lo que es el Estado [de México], igual basándonos en los datos que había arrojado la Intercensal[7] y porque conocíamos a muchas personas que se vinieron de la Costa o de puntos de Veracruz y que vivían acá, seguían teniendo la preservación cultural. Pero en este contexto, de lo que es la gran metrópoli, también vimos otra afrodescendencia, que es como la que más ubican en la Ciudad de México, como que esta afrodescendencia internacional, ésta donde tal cual existe el tambor. Eso fue lo que a nosotros quizá nos choqueó cuando ya vimos el Encuentro acá, que hasta lo platicábamos con el profesor Sergio de: okay, nosotros siempre hemos defendido que la afrodescendencia no solo es tambor, que al menos en Costa Chica es diferente, lo vivimos de otra forma, hay otros elementos antes que el tambor para ver la afrodescendencia y en la ciudad de México con esta afrodescendencia que encontramos, prácticamente, era la carta de presentación y también nos empezamos a topar como experiencias que pudieron ser agradables o no porque hay muchas cosas o sea en la ciudad de México lo vimos, era quizás un poco más sencillo acceder a un proyecto sobre conservación cultural pero cuando veíamos el cómo se desarrollaba apelábamos a que no era afrodescendencia, que no era afromexicanidad (Entrevista a Abel Villanueva, 08/ 01/ 2021).

La frase "también vimos otra afrodescendencia, que es como la que más ubican en la Ciudad de México, como que esta afrodescendencia internacional, esta donde

7 A finales de 2019 sólo se contaba con los datos de población que había arrojado la Encuesta Intercensal 2015 (INEGI), primera ocasión en la que se incluyó la variable de captación de autoadscripción afrodescendiente en un instrumento oficial mexicano.

tal cual existe el tambor" es un ejemplo de cómo se procesa esta distinción. Los estudios de etnomusicología dedicados a analizar la influencia de la música de origen africano en las expresiones musicales mexicanas, así como los estudiosos de las expresiones musico-dancísticas de las comunidades afromexicanas contemporáneas, han reiterado que la forma de percusión de origen africano presente en México no está necesariamente asociado al uso de tambores, como sí ocurre en otras comunidades de la diáspora, sino más bien en el uso de tarimas para el zapateo o en tambores de fricción entre otros (Ruiz 2007).

Este conocimiento ha sido socializado y apropiado por las personas en las comunidades y en las organizaciones sociales afromexicanas que han enfocado parte de sus actividades a la recuperación, recreación y difusión de repertorios culturales propios. Como se puede ver, la presencia de personas afrodescendientes de otros orígenes y experiencias culturales al tiempo que diversifican y, por lo mismo, enriquecen la experiencia de "lo afro" en este contexto, genera tensiones por una parte por el control de la representación de lo que es histórica y legítimamente afromexicano y, por otra, porque esta representación abre y cierra posibilidades de acceder a recursos materiales y simbólicos.

Las personas que se reconocen afrodescendientes y afromexicanas en la Ciudad de México no conforman una colectividad con una identidad común ni por su asentamiento espacial, ni por sus características sociodemográficas y menos aún por sus trayectorias vitales. A diferencia de la experiencia en lo que denominaríamos los espacios o "territorios tradicionales" (la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz), las formas de organización social de la Ciudad de México están más bien relacionadas con el asociacionismo y la voluntad explícita de las personas participantes de generar espacios de articulación social en torno de reivindicaciones y demandas específicas por la inclusión, en contra de la discriminación y el racismo expresadas como lucha contra la invisibilización, por el reconocimiento y por el derecho a construir su propia representación; y, menos relacionadas con la vecindad, las formas de organización económica o el parentesco sanguíneo y ritual.

El abordaje de la investigación

Para realizar la investigación en este contexto, en el que el centro de la atención ha sido comprender los discursos y las prácticas de lo negro, he establecido metodológicamente tres ejes de recolección de datos e información etnográficos:

a) La observación de interacciones sociales en algunos espacios públicos, sobre todo en eventos políticos y de promoción cultural en los que se esgrime o pone de relieve la afromexicanidad. Los discursos y prácticas de la negridad fueron

abordados, por una parte, desde lo que he denominado “los contextos de grupalidad” para referirme a las acciones colectivas que se realizan de manera pública y que convocan explícitamente la reivindicación política de la afromexicanidad. En esta dimensión se cuentan, por ejemplo, la campaña en 2017 por la inclusión de los derechos de las personas afrodescendientes en la Constitución de la Ciudad de México, la realización del Encuentro de Pueblos Negros en 2019, la creación de la Coalición contra el racismo y por las reparaciones en el marco del Foro Global Contra el Racismo y la Discriminación organizado por la UNESCO en 2022 en la Ciudad de México, en el que participaron de forma mayoritaria las y los activistas de la Ciudad de México, así como otros eventos académicos y reuniones de las propias asociaciones. En estas actividades se pone en acción un discurso/prácticas consensuadas que, si bien no son homogéneas y muchas veces expresan tensiones entre los liderazgos o por las estrategias de acción, dan lugar a una, al menos, unidad contextual. Por su condición pública, estas actividades tienen como interlocutores a sectores de gobierno, de las instituciones culturales y académicas, frente a ellas es que se construye esa suerte de grupalidad contextual.

En este mismo sentido, también fueron abordados desde “las trayectorias personales y las experiencias compartidas” esta perspectiva permite explorar otras dimensiones de la experiencia que están puestas en juego en este proceso de emergencia de “lo afro” en la Ciudad de México, que son aquellas de índole más bien subjetivas surgidas en las narrativas personales de algunas de las personas que se reconocen negras, afromexicanas o afrodescendientes y que al mismo tiempo que son experiencias personales e íntimas, son compartidas por personas que tienen distintas historias en términos de su origen familiar, regional o nacional y sus distintos capitales culturales. A partir de la recolección de testimonios sobre recuerdos, experiencias y prácticas cotidianas que a las personas les permiten explicarse a sí mismas qué significa para cada una ser “negro”, “negra”, o “negre” en esta ciudad, más allá de discursos reivindicativos sobre el orgullo “afro” o el legítimo reclamo de derechos, estas narrativas de la cotidianidad abren paso a reflexionar sobre la experimentación de los procesos de racialización sobre el cuerpo y la persona en distintas etapas etarias y contextos sociales. La remembranza y narración de anécdotas escolares, familiares y laborales dan pie a comprender, haciendo una paráfrasis de la declaración de la escritora dominicana Minelys Sánchez, cómo las personas aprenden a ser negras.

b) La conversación con algunos interlocutores clave, entre ellos hombres y mujeres que se reconocen afromexicanos /negros/ afrodescendientes, que están involucrados en el activismo de reivindicación de la afromexicanidad y que viven o son originarios de la Ciudad de México. En este sentido, es importante señalar que la elección de mis interlocutores responde a dos criterios: que las personas estén involucradas en este proceso de articulación y visibilización de “lo afro”, “lo negro” o la afromexicanidad; y que se reconozcan a sí mismas

bajo esta adscripción identitaria. Así pues, mis interlocutores fueron personas adultas jóvenes (entre los 28 y los 38 años aproximadamente) que se reconocen afromexicanos,negros o afrodescendientes. En su mayoría fueron personas que forman parte de las asociaciones civiles, colectivas o redes de afinidad de la Ciudad de México (Afrodescendencias en México, Investigación e Incidencia A.C., Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México, Colectivo Huella Negra, Cocina Boabab, Colectivo Afrochingonas, México Negro A.C. capítulo Ciudad de México, Cardumen Lab), así como otras personas que sin hacer parte de alguna organización participan de este activismo.

c) La observación de "interacciones" en las redes sociales, especialmente en Facebook e Instagram. Me parece relevante destacar que en la actualidad la información de las actividades que realizan los colectivos y las organizaciones afromexicanas (lo mismo sucede con muchos otros actores sociales) circula principalmente por estos medios. Además, en los últimos años, se ha incrementado el uso de las llamadas "redes sociales" con propósitos de entretenimiento, comunicación y sociabilidad. El formato de las redes como Facebook e Instagram permite seguir hilos de conversación y atender acontecimientos de forma sincrónica. Estas "redes sociales" funcionan como una suerte de escaparate, que amplifica públicamente las subjetividades de las personas, aquello que cada individuo elige para presentar su persona y esto las convierte en un espacio privilegiado de análisis de la socialidad y la interacción social, entendiendo como lo hace Cristina Oemichen (2020) las redes sociales y la virtualidad como un campo etnográfico.

La puesta en acción de las identificaciones "afro"

La realización del XX Encuentro de Pueblos Negros, desde mi perspectiva, es el evento que marca el punto más relevante o alto en lo que he denominado la construcción de contextos de grupalidad de la afromexicanidad. Este Encuentro es un evento político-cultural que desde 1997 se había realizado de forma alternada en una comunidad en Oaxaca y en una de Guerrero y ha sido, desde entonces, un espacio de reunión, reflexión, visibilización y demanda por los derechos de los pueblos y comunidades afromexicanas. Este proceso estuvo relativamente limitado a esta región hasta el 2011 que, con motivo de la conmemoración del Año Internacional de los Afrodescendientes declarado por las Naciones Unidas, se realizaron eventos a nivel nacional que favorecieron el establecimiento de vínculos entre las organizaciones de esta región y otras comunidades y, poco a poco, favoreció la realización del Encuentro en localidades de otras regiones, realizándose en la Ciudad de México en noviembre de 2019.

En este evento político-cultural se entrelazan distintas dimensiones en las que podemos observar los procesos de construcción de las identificaciones de "lo

negro” y “lo afro”. Estas van desde aquellas que se sitúan en la esfera de las acciones políticas macro, hasta las que apelan a las experiencias individuales de las personas que se reconocen como miembros de esta colectividad. Realizar el XX Encuentro de Pueblos Negros en la Ciudad de México, buscó ser un acontecimiento en el que las poblaciones negras, afromexicanas y afrodescendientes se presentaban como un colectivo concreto y actual demostrando su existencia contemporánea a nivel nacional y estableciendo, a través de hacerla pública, una identidad legitima. Por lo anterior, considero que este fue un momento de construcción de la negridad en tanto identidad colectiva.

> Bueno el que se hiciera en la ciudad de México, contestando de manera personal, pues la mayoría lo vimos así en México Negro, fue la consolidación del movimiento en sí o sea la ciudad de México justo era el espacio al que no pensábamos que íbamos a llegar porque lo afro únicamente está en la costa no, y lo vimos también complicado por el hecho de la movilidad de las personas y quizás este sentido comunitario que ubicamos en la costa pero que no encontrábamos en la ciudad de México entonces sí fue una meta cumplida (Entrevista a Abel Villanueva, 08/01/ 2021).

Al igual que en otros Encuentros, en el realizado en la Ciudad de México se llevaron a cabo las actividades protocolarias habituales: un desfile que recorrió en este caso las calles del centro de la Alcaldía Coyoacán, un acto inaugural, diversas actividades académicas, conversatorios y talleres, además de presentaciones de música, danza y otras expresiones culturales “afro” tradicionales como los bailes de la Costa Chica o de Veracruz y otros “nuevos” como la presentación de grupos de danza africana y grupos de reggae. En este sentido, los objetivos y las actividades planteadas a lo largo del evento pueden ser comprendidos como una pedagogía de la identidad “afro”; es decir, el establecimiento de un conjunto de estrategias para que la Ciudad y la ciudadanía aprendan quiénes son los “afros” o “los negros” y “negras”. Empleo la noción de aprendizaje pues, además del nivel de la transmisión de información, el aprendizaje supone el desarrollo de algún nivel de comprensión sobre un hecho. Esta pedagogía, además, tiene una dimensión proselitista pues en este, como en los otros Encuentros y otras actividades en las que participan las organizaciones afromexicanas, se busca generar conciencia de la identidad “afro” y lograr que otras personas negras o “afros” que no reivindican esta identidad lo hagan. Así pues, la noción de pedagogía identitaria me permite acercarme, en el nivel empírico, al proceso de construcción de las identificaciones afromexicanas en la práctica.

La valoración del Encuentro en la Ciudad de México, que hacen algunos de sus participantes, presenta aristas interesantes para la comprensión del proceso de construcción de las identificaciones afrodescendientes en este contexto.

Los testimonios dan cuenta de que, además de los obstáculos logísticos, la organización del evento puso en evidencia las expectativas, tensiones y diferencias entre las organizaciones y las personas participantes, atribuibles a disputas por protagonismo, sobre todo entre los más jóvenes, quienes encuentran en este tipo de actividades un espacio para la conformación de su liderazgo. También pueden identificarse diferentes concepciones sobre los elementos a los que se les atribuye ser los elementos más importantes de la pertenencia.

> O sea, con lo que nos topamos fue ver esta otra cara de la afrodescendencia en la Ciudad de México, que la mayoría puede ser ubicada a partir de las migraciones de los setentas, es posible y es válido, han pasado generaciones, hoy son parte de México y son personas mexicanas y es una variante más de la afrodescendencia en nuestro país, pero no es la única afrodescendencia. A lo que nos enfrentamos quizás, cuando ya entramos de lleno a la Ciudad de México, es que hay personas que limitan la afrodescendencia a eso y faltan al respeto o eliminan de tajo toda esta afrodescendencia que ha tenido un proceso histórico, social y cultural en estados como Guerrero y Oaxaca (Entrevista a Abel Villanueva, 08/01/2021).

En la conversación sostenida, Abel Villanueva, que participó el comité organizador del Encuentro, afirma que una de las dificultades para entusiasmar a los funcionarios públicos o conseguir apoyos para el Encuentro, tuvo que ver con que en esos espacios hay una concepción estereotipada de afromexicano. De acuerdo con su testimonio, "esperaban ver a personas "negras", "tocando tambores". Por otro lado, se puede contrastar con las valoraciones realizadas por André Lo (artista audiovisual, afromexicano hijo de un padre senegalés y una madre mexicana) respecto de ese sentimiento de no pertenencia incluso a lo afromexicano y en relación con las dificultades que se enfrentaron en el Encuentro por la elección de temas y actividades, esta reflexión de André Lo arroja algunas pistas sobre las distancias que hay entre lo que él denomina afroméxico histórico y el de la diáspora:

> […] veo el proceso del movimiento de las personas que llevan trabajando el tema de afroméxico y todo esto, y que se me hace chido, como todo movimiento pues tiene sus contradicciones y hay cosas que hay que criticar y que hay cosas que hay que apoyar, y hay cosas que se van perfeccionando con el tiempo. Pero también ahí es donde detecto otra desaparición, porque digo híjole, también no soy parte de esto porque al menos existe una generación en la cual la diáspora no está incluida, existe solo la idea del negro histórico en México, pero y dónde está el otro, pero también entiendo la dificultad porque si solo hablas del otro los hijos [refiriéndose a la diáspora: hijos de africanos, extranjeros

> residentes y naturalizados], platicando ya con la banda afroméxico es así como de: híjole es que está complicado porque a nosotros lo que sentimos es invisibilización porque solo los ven a ustedes que son la diáspora reciente, entonces es muy chistoso porque ahí entra este balance complicado de que es así de: híjole ambos sectores se sienten minimizados e invisibilizados, objetivamente, es por la misma razón pero, subjetivamente, es porque se habla del grupo contrario (Entrevista a André Lo Sánchez 05/02/ 2021).

A la pedagogía identitaria antes referida se le corresponde una didáctica, es decir, un conjunto de técnicas y métodos de enseñanza. Durante los Encuentros se llevan a cabo presentaciones académicas y talleres que podrían ser considerados parte de esta didáctica, en el sentido de que se trata de actividades centradas en la promoción, difusión y formación de los asistentes alrededor de los elementos patrimoniales que son valorados como propios y representativos. Los temas que se eligen para los talleres han ido cambiando de acuerdo con cada uno de los contextos, muchos años estuvieron dedicados a ofrecer alternativas de participación artística para los niños y niñas mientras sus padres participaban en las mesas de trabajo. Posteriormente se fueron incluyendo otras temáticas como danzas tradicionales, medicina tradicional y con el fortalecimiento de los liderazgos de las mujeres se empezaron a incluir talleres de género y autocuidado. En la Ciudad de México, fue notable la inclusión de talleres relacionados con los derechos humanos, la lucha contra el racismo y también de técnicas de trenzado del pelo, uso del turbante y de danzas africanas. Los temas de estos talleres ilustran algunas de las dimensiones que atraviesan este proceso de construcción identitaria. A continuación, señalo las que considero más significativas y que son, además, los ejes en torno de los cuales se desarrollan las actividades de las organizaciones sociales afromexicanas en la Ciudad de México:

A) La recuperación de las tradiciones y del patrimonio

> En mi área de talleres más que nada se enfocó a todo lo que es el patrimonio cultural y material y ahí pues bueno se eligió pues más que nada el patrimonio del pueblo de la comunidad que es más latente o sea más que tiene pues ahora sí que historia, lo que llamamos el patrimonio […] (Entrevista a Elisa Candela 21/05/ 2021).

En un contexto como el mexicano, en donde el régimen de alterización ha fundamentado la existencia del Otro en términos de distinción cultural principalmente en la diada indígena-mestizo, las poblaciones afromexicanas, en pos del reconocimiento de su identidad, han articulado buena parte de sus procesos organizativos en torno de la reivindicación de su patrimonio cultural.

Estos procesos se desarrollaron ligados a iniciativas de investigación académica y de intervención institucional en la década de 1990. Posteriormente, enraizadas a nivel comunitario, las organizaciones han convertido estas expresiones en emblemas de su identidad. Han esgrimido, además de la distinción/estigma somático, la posesión de un patrimonio propio como los elementos que conforman su afromexicanidad y son empleados como referentes identitarios frente a los pueblos originarios de la misma región y a quienes son denominados mestizos.

En otros términos, este proceso hace parte de lo que algunos autores han denominado la etnización de este grupo social (Quecha 2015), fenómeno que ocurre no sólo en las comunidades tradicionales (las de la Costa Chica de Guerrero y Oaxaca, Veracruz) sino también entre las colectividades de la Ciudad de México. El patrimonio cultural puede ser comprendido como capital cultural que permite, en este caso, la apropiación de la historia y la recreación de la tradición y adquiere una doble significación. Por una parte, estas expresiones del patrimonio son la herramienta o vehículo que expresan de forma simbólica la continuidad o el nexo entre las comunidades tradicionales y las colectividades que habitan en la Ciudad de México. Por otra parte, esgrimir que se cuenta con ese patrimonio, en un entorno en donde la distinción somática es un marcador estigmatizante y es en el que recaen las marcas del racismo y mostrar las expresiones del patrimonio cultural, ayuda a legitimar "lo negro" y "lo afro".

Así, ser negro o afro se puede entender y aceptar como una pertenencia que trasciende al color de piel o a una categorización "racial", y la dota de sentido más amplio y positivo frente al estigma negativo de los marcajes "racializados", a través de los usos de la cultura y la conformación de repertorios propios. Este elemento además es significativo, porque en el caso de México y, sobre todo, entre las poblaciones afromexicanas de origen histórico (descendientes de las personas africanas llegadas durante el periodo virreinal) la relación entre el aspecto somático, particularmente el color de piel y la reivindicación de la pertenencia "afro" no es unívoca.

Muchas de las personas que se consideran afromexicanas e incluso negras, no serían reconocidas como tales en otros contextos y otras, que son susceptibles de ser inequívocamente señaladas como negras, no reivindican su afrodescendencia. En este punto es importante volver a la idea antes señalada de la historia de conformación de los regímenes corporales, que en el caso de México su comprensión requiere de tener presente la intensa convivencia (social, cultural, sexual) entre los grupos sociales y el efecto que estos intercambios han tenido en la conformación de la fluida y poco rígida relación entre la apariencia física y la pertenencia a un grupo social.

Así pues, los elementos relativos al patrimonio cultural alimentan un sentido de pertenencia desde otra perspectiva, cercano al de los fenómenos de esencialización identitaria con un propósito político o como esencialismo estratégico de las identidades, que consistiría en asumir la necesidad de adoptar posturas esencialistas para lograr metas políticas: si el Estado sólo reconoce derechos de minorías "étnicas" definidas en el tiempo y el espacio, es válido presentarse como tal para poder negociar y alcanzar ciertos objetivos (Hoffmann 2007).

Así mismo, la patrimonialización desde abajo en las expresiones culturales puede comprenderse a la luz de la lectura de la movilización de las identidades culturales, no sólo desde una perspectiva política o psicológica, sino también como un recurso con el que las personas, las colectividades e incluso las corporaciones se inscriben dentro de un mercado de la identidad (Comaroff y Comarroff 2009). En este caso, se trataría no necesariamente de un mercado en el que están en juego valores necesariamente monetarios –como en los casos referidos por los autores antes citados– sino capitales simbólicos como la autenticidad, la tradición y la legitimidad política.

B) Otro de los ejes en los que se articula la negridad en la Ciudad de México, es el uso y apropiación de elementos estéticos de origen africano y de diversas colectividades de la "diáspora africana"

Entre los talleres propuestos en el XX Encuentro destacaron los que estuvieron orientados a la elaboración de peinados con base en el trenzado del pelo y el uso de turbantes. Al igual que la recuperación del patrimonio cultural es un mecanismo de dotar de legitimidad cultural a las colectividades, la reelaboración y el uso de artefactos y técnicas corporales a las que se les atribuyen un origen africano, constituyen una forma de expresión de los vínculos históricos con África. Cabe señalar, así mismo, que otro factor significativo en este sentido es la vinculación de las organizaciones locales de mujeres con las redes regionales de mujeres afrodescendientes. En las reuniones, por ejemplo, de la Red de mujeres afroamericanas, afrocaribeñas y de la diáspora, a las que han asistido varias activistas afromexicanas, el uso del turbante, la joyería, cierto tipo de vestimentas y adorno corporal, junto con la realización de rituales propiciatorios –a los que se les atribuye un origen africano o de las religiones como la santería y el candomblé–, forman parte de los emblemas de reivindicación de este movimiento regional. Así pues, este recurso es utilizado cada vez con mayor frecuencia para denotar un vínculo con el pasado africano y, al mismo tiempo, como un signo de pertenencia a la diáspora africana en la actualidad. Sin duda, la ropa, los tocados y los accesorios que empleamos son formas de expresión de nuestra historia individual y colectiva y son marcadores de pertenencia y distinción social.

C) Gastronomía afro: creación de patrimonio y de una cuisine

Otro elemento que aparece unido al tema del turbante como signo identitario es el fortalecimiento y, sobre todo, la presentación pública de las expresiones de la gastronomía de regiones consideradas afromexicanas, así como de creaciones de una nueva cocina que conjunta tradiciones culinarias de origen africano y de otras regiones con importante presencia afrodescendientes en el continente, con la gastronomía local. El Encuentro en la Ciudad de México incluyó una muestra gastronómica en la que se podían degustar guisos tradicionales de la Costa Chica que han sido recuperados recientemente como parte de un repertorio gastronómico "afro".

Parte del proceso de reconstrucción de los signos identitarios de "lo afro" ha incluido la reivindicación de una cocina propia, en esta línea puede situarse el Proyecto Cocina Boabab, que a través de la difusión de las cocinas africanas, caribeñas y mexicanas busca abrir espacios de reflexión sobre fenómenos como la diversidad, la convivencia de saberes y el racismo "[…] En los alimentos hay historia, y tu cultura dicta tu forma de comer –cuenta Seynabou Diedhiou de Cocina Boabab–. No puedes comer de cierta manera y negar tus orígenes; consciente o inconscientemente, ahí están". Esta propuesta es coincidente en un propósito común con otras emprendidas en la región de Tamiahua (Veracruz) o en la Costa Chica: la visibilización de "lo afro" a partir de la comida, que se reconoce como un legado cultural propio alrededor de los que se construyen los signos de pertenencia e identidad "afro". Así pues, en años recientes asistimos a la gestación de una culinaria "afro" en México, o de una *cuisine*, no en un sentido de creación de una cocina "nacional", pero sí en tanto busca conformarse como la comida de una comunidad (Mintz 2008).

D) Finalmente un cuarto eje de articulación de "lo afro" es la apropiación de la agenda de los derechos humanos como una herramienta de reivindicación de los derechos propios, como vehículo para hacer frente contestar al racismo y la discriminación

En los últimos años, la identificación de las expresiones del racismo en México y en particular el que enfrentan las poblaciones afrodescendientes, ha sido uno de los intereses de los sectores académicos que han observado y acompañado el proceso de organización de las comunidades afromexicanas.[8] Este interés

8 La participación de las personas y las iniciativas académicas en el proceso de emergencia de las organizaciones afromexicanas ha sido abordado por Velázquez e Iturralde, (2016) a propósito de la lucha por el reconocimiento constitucional de las organizaciones afromexicanas y por Díaz y Velázquez (2017) quienes hacen un balance del desarrollo de este campo de conocimiento.

académico, además de las acciones emprendidas por las instituciones del Estado encargadas de la promoción y defensa de los DDHH, ha contribuido a que las organizaciones y las personas activistas incorporen a sus prácticas discursivas y a sus acciones la reivindicación, la lucha por el respeto a sus derechos humanos y sus derechos como colectividad.

En este contexto, las organizaciones sociales “negras” o “afro” asentadas en la Ciudad de México, a diferencia de las de la Costa Chica, que se originaron para levantar demandas sociales de sectores campesinos, rurales y de pequeñas ciudades marginalizadas (Lara 2014, Velázquez e Iturralde 2019), organizan sus acciones en torno de reclamos antirracistas. Estas acciones se materializan en proyectos que llevan adelante, por ejemplo, el Colectivo Huella Negra, que ha emprendido, a través de varias iniciativas fotográficas, fomentar nuevas formas de representación visual de “lo negro”, la afromexicanidad y la afrodescendencia, con el objetivo de eliminar estereotipos que estigmatizan a esta población (Entrevista a Hugo Arellanes 15/09/2022) y las iniciativas de realización audiovisual de Cardumen Lab, proyecto de creación, producción y promoción artística con enfoque antirracista, colaborativo, transdisciplinario y experimental (Cardumen Lab).

La inclinación de estas organizaciones a articularse en torno de la lucha en contra del racismo se debe, en buena parte, a que su surgimiento y accionar se inscribe en un contexto en el que la discriminación y el racismo han empezado a estar presentes como factores explicativos de la desigualdad y la exclusión, fenómenos que en su mayoría han experimentado las personas “negras” y “afrodescendientes”. Y, por supuesto, es una respuesta a la experimentación de los marcajes de la racialización que se experimenta cotidianamente, como lo explico a continuación.

De lo que he podido observar, en los contextos urbanos en donde la articulación de la vida social se da en mucho menor grado a partir de articulaciones colectivas o comunitarias, los procesos de alterización se experimentan en el nivel individual, sobre todo a partir del señalamiento de los rasgos visibles que definen o marcan a una persona como “extraña”, como “otro”, como él o la de afuera. Estas marcas de alterización son contextuales y pueden responder a distintos factores, por ejemplo, hay casos en los que los signos de la clase, hablar “de una cierta manera” o los modales en la mesa, son signos de distinción y asignación a una clase social. La manera de vestir, por ejemplo, es otro elemento en torno del cual se procesan y elaboran las distinciones, en el caso de las personas “negras” o afrodescendientes, los marcajes o estigmatizaciones están referidos, sobre todo a las marcas del cuerpo: el color de la piel, el pelo y la fisonomía. A ellas se suma, si es que la persona es foránea, su acento al hablar y algunas otras formas de expresión corporal como el tono de voz o la “risa estruendosa”.

En las conversaciones sostenidas con mis interlocutores, en especial con quienes han migrado desde la Costa Chica para residir en la Ciudad de México, cuando he preguntado acerca de sus primeras experiencias en el nuevo entorno, en cuanto a su relación con otras personas, refieren haber sido señalados por su apariencia, su forma de hablar, sus gestos.

> […] Allá en la Costa, me dicen que soy paisana, no que soy de la Ciudad de México. Aquí, la gente nos dice que no somos de aquí, por ejemplo, cuando me subo a un taxi y siempre me dicen: señorita usted no es de aquí. O tan solo en el negocio de mi mamá, a donde va gente de todos los lugares, nos decían ustedes son de la Costa, luego, luego nuestro fenotipo nos mandaba para allá. La gente siempre nos decía que no somos de aquí. A lo mejor yo pensaba que era con el acento y la voz, pero pues no, con el tiempo creo que no era la voz, más bien era esta cuestión del color de piel y que somos chinos […] (Entrevista a Elisa Martínez Candela 15/12/2020).

Algo semejante acusa Carlos Correa, un antropólogo afrocolombiano que ha vivido varios años en México. Con él he tenido, desde hace muchos años, conversaciones sobre su experiencia en México. En nuestros intercambios, siempre ha sido muy generoso al compartir su percepción y su manera de conceptualizar la relación con lo "afro" en México. En una de estas conversaciones me interesó conocer su experiencia como una persona "negra" en esta ciudad. Al igual que mis otros interlocutores, en su relato expresa claramente el peso de la marca del color de la piel y de la fisonomía en sus acercamientos con la vida social en la Ciudad.

> […] siento que, en mi experiencia particular, ser afrodescendiente fuera de la ciudad de México, es decir, en provincia como se dice aquí como en Oaxaca [o] en Chetumal, es distinto a serlo en la Ciudad. Yo diría, para empezar que lo primero de lo que te haces consciente de esa experiencia de ser "afro" es en la mirada. Cuando digo en la mirada hablo desde lo básico, de cómo la gente te mira. Si te mira con curiosidad, si te mira con cierto temor, si te mira con alguna expectativa, si te mira como el peligro, si te mira como amigo posible. O sea, en la mirada. En la ciudad de México, en primer momento, la mirada era una mirada muy de curiosidad y exotización de cierta manera, como de alguien que no es de aquí pero que de entrada no me desagrada, así lo experimenté yo en la ciudad de México, concretamente, tendría que decir que bueno eso también cambia un poco con el tiempo [...] (Entrevista a Carlos Correa 09/01 /2020).

Así pues, en los espacios comunitarios discretos o tradicionales en los que las distinciones y alterizaciones, si bien se expresan a través de la creación de estereotipos y categorizaciones sobre el otro en razón de sus características

somáticas, las distinciones colectivas están atribuidas, sobre todo, a los prácticas culturales: la lengua, la persistencia o no de un vestido tradicional, la relación con el trabajo, "el carácter festivo o reservado del grupo" o el apego a las tradiciones (Castillo 2003). Las distinciones también están relacionadas con las estructuras históricas del poder y la dominación en la región y los distintos lugares que cada grupo social ocupa en esa estructura. De lo observado, en los entornos urbanos es significativa la estigmatización corporal y los estereotipos asociados: ser extranjero, ser fuerte, las mujeres estar siempre disponibles para el intercambio sexual, entre otras (Iturralde 2017). Las personas "negras", afrodescendientes o afromexicanas experimentan a flor de piel y la mayor parte de las veces de manera individual las representaciones racializadas de su persona y por ende de la colectividad a la que pertenecen.

Otro elemento que influye, de manera significativa, en que hacer frente al racismo sea un eje articulador de la "negridad" y de la acción colectiva en la Ciudad de México, está vinculada con la acumulación de capital de instrucción formal de las personas que conforman las organizaciones. En su mayoría son adultos jóvenes, la mayoría de ellos concluyó su bachillerato, tienen estudios profesionales e incluso de posgrado. La instrucción formal y el acceso a información a través de eventos académicos, el acceso a la tecnología y otros bienes ha ampliado la posibilidad de identificar la experimentación de la estigmatización, el maltrato y la subordinación como expresiones claras del racismo y articular respuestas colectivas a este fenómeno. Pero, por otra parte, también pueden identificarse procesos de reivindicación de estos marcajes y su empleo como un recurso de dar respuesta u oponerse a la violencia del racismo, como puede leerse en palabras de Celeste Sánchez Sugía:

> […] Muchas personas me han preguntado eso, qué es ser afro para mí. Para mí es muy, muy importante, importantísimo auto adscribirme, pero también que otro afro me identifique como afro. O sea, yo creo que para mí, si bien yo sé que no existen las razas, yo sé que puede haber fenotipos distintos y ser afro por la cultura, por donde naciste, por tu historia de vida […] Para mí, creo que sigue siendo muy importante el fenotipo. ¿Por qué?, porque yo cuando me dejé el cabello suelto, cuando empecé a querer mis chinos, cuando empecé a sentirme orgullosa de mi fenotipo fue cuando me identifiqué, entonces creo que para mí es muy fuerte y muy importante. […] Para mí mis chinos y mi color es identidad, por eso es que cuando alguien más llega y dice "soy afro porque nací en la costa" a mí eso no [me convence] o sea, porque yo no me identifico contigo. Porque también la cultura es distinta, porque no pasamos por las mismas cosas, o sea, a ti no te dijeron las mismas cosas que a mí o que a mi mamá. [Ser afro] no solo [es]el acento, [por ejemplo] yo no llevo la misma cultura que mi mamá lleva, si bien conozco las costumbres, las

> tradiciones que ella, con las que nació y todo eso, muchas de las cosas no, no las llevo a cabo y algunas de las cosas no me gustan entonces pero pues por eso para mí y más en esta ciudad, en esta ciudad en donde pues no te van a ir preguntando: oye tu pues eres de la costa, porque siempre dicen que eres de la costa y no o sea yo digo no, soy de la ciudad de México y no por eso no soy afro o sea ¿Por qué?, porque a mí, voy a cualquier lugar y yo digo soy afro, nadie me lo niega ¿no?, entonces creo que para mí ha sido muy fuerte y muy importante el fenotipo para mí ha sido así súper, súper importante (Entrevista a Celeste Sánchez Sugía 10/01/2021).

A manera de cierre: Identificaciones afro entre la cultura y la racialización

En este texto he presentado someramente algunos elementos que, desde mi perspectiva, permiten desarrollar una aproximación analítica al actual proceso de construcción de los discursos y prácticas de lo negro y lo afro en la Ciudad de México. Lo anterior, con el propósito de comprender las dinámicas de conformación del régimen de alteridad, cuando los procesos de racialización están a flor de piel e incluso son reivindicados como un recurso de construcción identitaria y contestación al racismo.

Como se ha podido observar, la reivindicación de la afromexicanidad/afrodescendencia en la Ciudad de México se produce en la interacción entre una noción que ha comprendido la alteridad social desde la particularidad cultural (que no sólo es impuesta desde los aparatos del Estado o del poder, sino que está asumida por la propia sociedad y en este caso por las colectividades que reivindican su especificidad) y la racialización como recurso de definición e incluso de reivindicación identitaria. Aquí cabe destacar que no es que la racialización negativa de personas y colectivos sea algo inédito en México y, por lo mismo, novedoso; lo que ocurre, actualmente, a mi parecer, es que estos procesos de producción social de la raza se encuentran hechos evidentes –no simulados ni soterrados– y eso ha transformado las dinámicas de las identificaciones y las alterizaciones de lo social.

Asistimos a un momento en el que las concepciones de diversidad cultural que ahora incluyen a las personas afrodescendientes, necesariamente están atravesadas por procesos de racialización que se presentan en dos sentidos: uno que proviene de las concepciones de la opresión racista y que estigmatiza, inferioriza y deshumaniza en este caso a las personas "negras"; y otra que, siguiendo a Leith Mullings (2005), puede comprenderse como racialización desde abajo, que, de acuerdo con la autora, en años recientes "se ha gestado y emergido un proceso

de articulación y movilización militante de la identidad negra y que ha emergido como un poderoso concepto político que unifica a aquellos que se reconocen como afrodescendientes" (Mullings 2005: 5) y estos pueden ser considerados como procesos de contestación al racismo. En sus palabras:

> La construcción de la raza como forma de racionalizar las desigualdades globales también crea una base para la acción colectiva global. Estos nuevos movimientos innovadores toman la raza como espacio para organizar movimientos sociales globales contra las desigualdades de la globalización y tienen el potencial de trascender tanto el ámbito como el alcance de los movimientos panafricanistas anteriores (Traducción propia).

En este contexto, los procesos de construcción de fronteras que darían forma a las identificaciones afrodescendientes/afromexicanas en la Ciudad de México pueden comprenderse en dos escalas: una intra-grupal expresada en el binomio afroméxico tradicional y afromexicanos de la diáspora, en el que las tensiones o la fricción se desarrolla en torno de la "elección" y presentación de los elementos que se consideran relevantes o significativos para la conformación de la identidad afromexicana, que varían de acuerdo al lugar de origen de quienes los esgrimen, su instrucción, su posición social y su capital cultural. Y otra escala, en la que la frontera se establece hacia afuera del contexto de grupalidad que actualmente, y que cada vez más, tiende a definirse a partir de los marcajes de la racialización, tanto en un sentido de opresión como desde la reivindicación afrodescendiente/afromexicana.

Referencias bibliográficas

Afrodescendencias en México. Investigación e Incidencia A. C. 2021. *Autoadscripción afrodescendiente y Censo 2020 en la Ciudad de México*. Folleto de divulgación.

Ballesteros, María Dolores. 2010. "De castas y esclavos a ciudadanos. Las representaciones visuales de la población capitalina de origen africano. Del periodo virreinal a las primeras décadas del siglo XIX." Tesis de maestría. Historia Moderna y Contemporánea. Instituto Mora. México.

Barth, Frederick (comp.). 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México: FCE.

Bartolomé, Miguel. 2006. Los laberintos de la identidad: procesos identitarios en las poblaciones indígenas. *Avá. Revista de Antropología*. 9: 28-48.

Cardumen Lab. [Facebook]. https://www.facebook.com/CardumenLab/?locale=es_LA.

Castillo, Amaranta. 2003. Los estereotipos y las relaciones interétnicas en la Costa Chica oaxaqueña. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. 46(188): 267-290.

Comaroff, John L. y Comaroff, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc*. Chicago: The University of Chicago Press, Chicago.

Díaz Casas, María Camila y Velázquez, María Elisa. 2017. Estudios afromexicanos: una revisión historiográfica y antropológica. *Tabula Rasa*. 27: 221-248.

Giménez, Gilberto. 2006. El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad. *Cultura y representaciones sociales*. 1(1): 129-144.

Hoffman, Odile. 2007. *Comunidades negras en el pacífico colombiano. Innovaciones y dinámicas étnicas*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos-Institut de Recherche pour le Dèveloppement-Abya Yala-CIESAS-CEMCA.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía. 2020. *Población mexicana o afrodescendiente*. https://cuentame.inegi.org.mx/poblacion/afromexicanos.aspx?tema=P.

Iturralde, Gabriela. 2021. "Afrodescendientes y afromexicanos en el México contemporáneo: siglos XX y XXI". En: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, *Historia del pueblo mexicano*. pp. 272-280. México: INEHRM-SEP.

_____. 2017. Obstáculos al reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afromexicanas: ¿objeciones del racismo? *Antropologías del Sur*. 4(8): 127-147.

Lara, Gloria. 2014. Negro-Afromexicanos: Formaciones de alteridad y reconocimiento étnico. *Revista de estudos & pesquisas sobre as Américas*. 8(1): 149-175.

López Caballero, Paula. 2019. "Los regímenes nacionales de alteridad: contextos, posicionamientos e interacciones en la constitución de la identificación como «indígena»". En: Paula López Caballero y Christophe Giudicelli, *Regímenes de alteridad. Estado-nación y alteridades indígenas en América Latina, 1810-1950*. pp XVII-XXXVI. México: UNAM-Uniandes-Universidad Nacional de Villa María.

Martínez, Vianco y Sánchez, Minelys. 12 de septiembre del 2017. Minelys Saánchez: "En Europa tuve que aprender a ser negra." Acento, periódico digital. https://acento.com.do/cultura/minelys-sanchez-europa-tuve-aprender-negra-8491186.html.

Masferrer, Cristina. 2013. *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales de los esclavos del origen africano de la Ciudad de México*. México: INAH.

Mintz, Sidney. 2008. *Sabor a comida, sabor a libertad: incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. México: INAH.

Mullings, Leith. 2005. Interrogating Racism: Toward an Anti-Racist Anthropology. *Annual Review of Anthropology*. 34: 667-693.

Oehmichen, Cristina, Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM. 2020. *Docencia y prácticas de campo* [Video]. https://www.youtube.com/watch?v=QLrHSA3_nMw. (31/01/2024).

Quecha, Citlali. 2015. La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología*. 49(2): 149-173.

Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negridad: la invención de las "comunidades negras" como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Editorial de la Universidad del Cauca.

Rinaudo, Christian. 2012. *Afromestizaje y fronteras étnicas. Una mirada desde el Puerto de Veracruz*. México: Universidad Veracruzana.

Ruiz, Carlos. 2007. Presencia africana en el repertorio musical del baile de artesa de la Costa Chica. *Diario de Campo (suplemento)*. 42: 128-139.

Velázquez, María Elisa. 2006. *Mujeres de origen africano en la capital novohispana, siglos XVII y XVIII*. México: INAH-PUEG-UNAM.

Velázquez, María Elisa e Iturralde, Gabriela. 2019. "Afrodescendientes en México: trayectoria, demandas y retos". PNUD, *Inclusive 5. Personas Afrodescendientes*. pp. 39-66. México: IECM.

_____. 2016. Afromexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento, *Anales de Antropología*. 50(2): 232-246.

Wimmer, Andreas. 2008. The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory. *American Journal of Sociology*. 113(4): 970-1022.

Entrevistas

Arellanes Hugo, Ciudad de México, 15/09/2022.
Correa, Carlos, Ciudad de México, 09/01/ 2020.
Martínez Candela Elisa, Ciudad de México, 15/12/2020 y 14/01/2021.
Sánchez André Lo, Ciudad de México 05/02/2021.
Sánchez Sugía, Celeste, Ciudad de México, 10/01/2021.
Villanueva, Abel, Ciudad de México, 08/01/2021.

Afrodescendencias desde los márgenes: el caso del pueblo negro mascogo/black seminole

Rocío Gil Martínez de Escobar[1]

> Soy una mujer de frontera. Crecí entre dos culturas, la mexicana (con una gran influencia indígena) y la angla (como miembro de un pueblo colonizado en nuestro propio territorio). Llevo encabalgada sobre esa frontera tejano-mexicana, y sobre otras, toda la vida. No resulta un territorio cómodo en el que vivir, este lugar de contradicciones. Los rasgos más sobresalientes de este paisaje son el odio, la ira y la explotación.
>
> Gloria Anzaldúa (2016: 35).

Pensar desde los márgenes

Como Gloria Anzaldúa (2016), otras personas han pensado las fronteras como lugares de contradicción, lugares incómodos en los que se desvelan las dinámicas y tensiones entre procesos, relaciones y actores: sujetos y Estado, Estados-nación, capital y trabajo y sujetos racializados, por mencionar algunos. Afloran también en las fronteras experiencias encarnadas y afectos como la ira, la rabia, la incertidumbre y el dolor. Las fronteras, nos dice Mary Louise Pratt (1992), no son solamente demarcaciones geográficas, son zonas de contacto o espacios sociales en que diversas culturas se encuentran, chocan y luchan entre sí, usualmente en contextos de grandes asimetrías de poder producidas por procesos de dominación como el colonialismo y la esclavitud. Estos puntos geográficos y materiales convergen con puntos sociales y simbólicos en que las fronteras se constituyen como diferenciadoras de colectivos sociales a partir de la construcción de un nosotros/otros que deriva de demarcaciones étnicas, raciales, lingüísticas,

1 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa.

sexuales y más ejes de desigualdad dentro y fuera de los Estados-nación (Anzaldúa 2016, Barth 1976, Briones 2005, Segato 2007).

Concuerdo con Claudia Briones y Carlos del Cairo (2015) cuando nos proponen despegarnos de la esencialización de las fronteras como espacios fijos para preguntarnos sobre las prácticas de fronterización, de manera que podamos observar los procesos de demarcación de la alteridad, ya sea por medio de las prácticas ideológicas y materiales de los Estados-nación o en su sentido más metafórico que trasciende el espacio geopolítico. Sin embargo, para fines de este artículo me interesa pensar en la frontera como espacio geográfico y social, aunque no solamente como una línea que demarca el adentro y afuera sino como un espacio en el que intersectan múltiples procesos, por lo que adquiere ciertas particularidades que deben abordarse histórica y etnográficamente. Para el caso que propongo analizar, es además pertinente pensar las fronteras como márgenes distantes geográfica, política, económica y socialmente de los centros, pero a la vez contribuyendo de manera significativa a los mismos.

Durante una conversación en mi trabajo de campo en Brackettville Texas, un joven negro mascogo/black seminole me compartió la siguiente reflexión: "Nada del Estado ha llegado aquí, progreso, movimientos, etc., es realmente el margen." Usualmente pensamos al margen como algo que queda fuera, excluido o abandonado. A esto aludía el joven, a la violencia estructural que ha dejado a las poblaciones fronterizas fuera del alcance de la protección del Estado en ambos lados de la línea y a la falta de presencia de organizaciones y movimientos sociales de resistencia en los márgenes, en la línea donde termina la soberanía del Estado-nación. Desde esta perspectiva el margen no solo es olvidado o ignorado sino incluso desechado tanto por los centros de poder como por los centros de resistencia. Sin descartar esta visión, argumento que es necesario complementarla para visibilizar la manera en la que los márgenes son necesarios para los centros y lo que ganamos con la perspectiva desde los márgenes. Para ello, retomo dos propuestas articuladas.

La primera deriva del trabajo de Veena Das y Deborah Poole (2004), quienes argumentan que el estudio desde los márgenes abre la puerta para el entendimiento del funcionamiento del Estado y específicamente del rol vital que tienen los márgenes en su continua formación. Los márgenes, proponen las antropólogas, pueden ser vistos como espacios donde la naturaleza y las relaciones sociales aparecen como "salvajes" y "sin control", pero al mismo tiempo donde el Estado constantemente reconstituye sus mecanismos de ordenamiento y legislación. Si pensamos la frontera geopolítica como margen, en este caso la frontera entre Coahuila y Texas, entonces la propuesta es observar desde ahí algunas dinámicas de la formación de Estado, particularmente en lo concerniente al vínculo entre racismo y nación.

La segunda perspectiva deriva del pensamiento de bell hooks,[2] quien aludió a aquellos márgenes sociales que impactan sobre todo en el género, la racialización y la clase. A través de su experiencia encarnada, hooks narraba que el cruce de las vías del tren en la ciudad de Kentucky, segregada racialmente, era un constante recordatorio de su marginalidad y la de sus pares, quienes podían cruzar al mundo del privilegio únicamente para trabajar en relaciones de servidumbre, pero debían siempre regresar. Para hooks, esto significó el desarrollo de una conciencia particular, un entendimiento muy distinto de la realidad que le llevó a proponer una teoría feminista desde los márgenes:

Estar al margen es ser parte del todo, pero fuera del cuerpo principal. […] Viviendo así, en el borde, desarrollamos una manera especial de ver la realidad. La veíamos a la vez desde fuera y desde dentro. Centrábamos nuestra atención en el centro tanto como en los márgenes. Entendíamos ambos. Este modo de mirar nos recordaba la existencia de todo un universo, de un cuerpo principal compuesto tanto de margen como de centro. Nuestra supervivencia dependía de una constante conciencia pública de la separación entre margen y centro y de una constante conciencia privada de que éramos una parte necesaria, vital, de esa totalidad.

Esa sensación de totalidad, impresa en nuestra conciencia por la estructura de nuestras vidas cotidianas, nos proporcionaba una visión del mundo en oposición, un modo de ver desconocido para la mayoría de nuestros opresores, que nos sostenía, nos ayudaba en nuestra lucha para trascender la pobreza y la miseria, que fortalecía nuestro sentido de nosotros mismos y de nuestra solidaridad (hooks 2020: 23-24).

El trabajo de hooks nos invita a pensar en los márgenes desde la experiencia de las personas y la manera en que estas vivencias se articulan con relaciones estructurales de poder, pero también nos propone que los márgenes son lentes que nos permiten observar la realidad desde ángulos muchas veces invisibilizados y desde los cuales surgen conciencias opositoras con el potencial de transformación social.

En este artículo acepto la invitación y provocación que nos hicieron Gloria Anzaldúa y bell hooks desde los feminismos negros y chicanos de los años ochenta y Veena Das y Deborah Poole desde la antropología política, para preguntar qué podemos visibilizar sobre las afrodescendencias en México cuando las pensamos desde los márgenes geopolíticos, etnoraciales y conceptuales. Para este fin, propongo explorar tres tipos de márgenes interconectados. El primero

2 El nombre de la autora era Gloria Jean Watkins, pero eligió el seudónimo bell hooks (escrito en minúsculas) para honrar a su bisabuela materna, Bell Blair Hooks. La autora escribía su seudónimo con minúsculas para colocar el énfasis en lo que decía y no en quién era.

es un margen socioespacial, la región fronteriza de Coahuila y Texas como geográfica, social, económica y políticamente distante de los centros de poder en México y Estados Unidos. El segundo es un margen de categorías etnoraciales que históricamente han violentado y silenciado a poblaciones racializadas como indígenas y afrodescendientes y que tienden a separar la negridad de la indianidad[3] como si fuesen necesariamente opuestas. El tercero es aquel en que el despojo, la violencia, el racismo y el desplazamiento inducido y forzado han colocado a numerosas poblaciones como marginalizadas en términos de pobreza y estatus legal y migratorio, entre otras cosas. Presentaré el caso del pueblo negro mascogo/black seminole, que habita estos tres márgenes como población transfronteriza, afroindígena e históricamente marginalizada, aunque no por ello pasiva ni falta de autogestión.

Para abordar estos márgenes de manera interconectada, en las primeras tres secciones me adentro en la revisión histórica que nos permite entender los puntos de inflexión clave en la formación del pueblo negro mascogo/black seminole[4]. En la primera sección discuto los primeros cruces de frontera desde sus orígenes en Florida hasta su desplazamiento forzado hacia el Territorio Indio. En la segunda sección parto del momento histórico de su llegada a México para resaltar el papel que jugaron en el proyecto de nación mexicano de consolidación de la frontera, mientras que en la tercera sección hago lo mismo, pero observándolo desde el ángulo de su relación con el gobierno estadounidense. En la cuarta sección doy un salto a las configuraciones del presente, enfatizando el papel que juegan las dinámicas fronterizas en las relaciones y tensiones del pueblo negro mascogo/black seminole. Finalmente, cierro con algunas reflexiones en torno a la comprensión de las afrodescendencias desde los márgenes.

Para investigar y escribir sobre poblaciones afrodescendientes es imprescindible hacerlo desde un lugar antirracista, lo cual implica el compromiso político, académico y la acción cotidiana de trabajar para desmantelar este sistema de opresión. Dentro de los elementos fundamentales de este compromiso se encuentran el reconocimiento, la constante revisión de nuestro lugar de enunciación o conocimiento situado (Haraway 1988) y el uso de nuestro privilegio para escuchar, aportar, dialogar y debatir sin la pretensión de hacer ejercicios de "ventriloquía" o de "salvación" que terminen silenciando aquellas voces que queremos visibilizar. Siguiendo este hilo de pensamiento, tomo unas líneas para

3 Retomando la propuesta de Marisol de la Cadena (2007) y Eduardo Restrepo (2013), utilizo los conceptos de indianidad y negridad para desprenderme de categorías raciales esencializantes y enfatizar en los discursos y las prácticas de lo indio y lo negro.

4 Para discusiones más puntuales sobre la historia del pueblo negro mascogo/black seminole ver Del Moral (1999), Gil (2019), Martínez y Valdés (2018), Mock (2010), Mulroy (1993) y Porter (1996).

situarme como investigadora y explicitar el lugar y la experiencia encarnada desde la cual escribo.

La pregunta académica sobre las fronteras, los procesos migratorios y los lazos sociales, económicos y afectivos a través de las fronteras no me ha surgido desde arriba, más bien ha sido una inquietud alimentada desde una experiencia de vida demarcada desde la infancia por relaciones familiares y afectivas sostenidas a través de múltiples fronteras. Hablo desde la academia, desde mi autorreconocimiento como mujer mexicana blanco-mestiza y desde la experiencia migratoria de más de una década en que viví racializada como "de color", aunque privilegiada con una visa de estudiante. He vivido racismo como migrante y me he beneficiado de la estructura racista que organiza nuestra sociedad mexicana, aunque no logré concientizarme de esto último sino hasta que salí del país y me vi colocada del otro lado de la "línea de color" (Du Bois 1995), bajo un régimen racial diferente que me despertó la inquietud de entender, de manera muy íntima y como proyecto profesional, los diversos mecanismos y procesos de racialización a través de las fronteras.

Mis propuestas en este artículo derivan de las inquietudes expresadas arriba y del interés de trascender el nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick 2002) que tiende a detener nuestros análisis en el momento en el que llegamos al borde fronterizo, pues como bien nos han recordado desde el movimiento chicano, México (y América Latina) no termina en la frontera. Propongo que además de ello debemos trascender las fronteras disciplinarias, por lo que escribo desde el intersticio entre la historia y la antropología. Este acercamiento interdisciplinario no fue planeado, más bien descubrí su necesidad al enfrentarme a múltiples momentos etnográficos en que las personas sacaban documentos del siglo XIX que conservaban en lugares que consideraban seguros como debajo de sus colchones o en cajas dentro de armarios y me los mostraban mientras me contaban la trayectoria de su pueblo. Escuchar a la gente me permitió entender la importancia que tiene la historia en su presente; siguiendo la lógica transfronteriza y transdisciplinaria, mi discusión se basa en el proyecto de investigación histórico[5] y etnográfico que emprendí desde 2010 sobre el pueblo negro mascogo/black seminole en ambos lados de la frontera entre México y Estados Unidos y de mi continua relación con miembros de la comunidad, sobre todo quienes residen actualmente en Texas.

Formación diaspórica y cruces de fronteras

El pueblo black seminole es un grupo diaspórico que reconoce su origen común en Florida y mantiene la memoria colectiva e historia oral de sus múltiples

5 Incluye investigación de archivo e historia oral.

desplazamientos. La mayoría de las personas black seminolas viven en cinco lugares y se autoidentifican con distintos nombres. En la isla Andros de Bahamas está el grupo black seminole (Howard 2002). En México reside el pueblo negro mascogo en El Nacimiento de los Negros y regiones aledañas en Coahuila (Del Moral 1999, Martínez y Valdés 2018). En Estados Unidos habitan tres grupos, el black seminole de Florida, el seminole freedmen de Oklahoma y el black seminole de Texas que reside sobre todo en Brackettville, Del Rio y San Antonio (Bateman 1991, Mock 2010, Mulroy 1993 y 2007, Porter 1996). Existen interacciones ocasionales entre estos grupos, sobre todo durante eventos especiales, pero en términos cotidianos existe poca relación. El pueblo negro mascogo de Coahuila y el black seminole de Texas, sin embargo, mantienen un sentido de comunidad por medio de las relaciones familiares, los cruces de frontera y la historia compartida del éxodo a El Nacimiento de los Negros en Coahuila, territorio que, después de Florida, se considera el lugar de origen en el imaginario colectivo.

Debido a que mi trabajo se ha centrado en la región fronteriza de Coahuila y Texas y a que las personas que habitan ambos lados de la frontera se reconocen como un pueblo transfronterizo, opto por nombrarles pueblo negro mascogo/black seminole, respetando sus formas de autoidentificación en cada lado de la frontera, pero reconociendo su unidad como grupo, aunque no por ello paso por alto las enormes diferencias que también les atraviesan en términos de lugar de residencia, estatus migratorio, poder económico, género e idioma.

Una de las experiencias más enriquecedoras cuando visito Brackettville es el recorrido por el museo comunitario[6] en que miembros del pueblo negro mascogo/black seminole narran su historia en sus propios términos. En este recorrido, además del relato de anécdotas sobre ancestros y familiares, el énfasis está en la trayectoria diaspórica y migratoria de la población, resaltando los procesos que la llevaron a asentarse en la región fronteriza de Coahuila y Texas. La figura que sobresale en este relato es la de John Horse o Juan Caballo[7], reconocido como el líder ancestral que, por sus habilidades intelectuales y capacidad de negociación, llevó al pueblo hacia su libertad.

---

6 En 2010 algunas mujeres negras mascogas/black seminolas crearon el museo a través de la recolección de fotografías y artefactos que les permitieron reconstruir la historia de la población. En 2015 tuve el honor de ser parte de la revitalización del museo, el cual desde entonces sigue creciendo. El museo se estableció en las instalaciones de la antigua escuela Carver, la escuela para personas negras en tiempos de segregación. A través de la asociación Seminole Indian Scouts Cemetery Association (SISCA), el pueblo negro mascogo/black seminole compró las instalaciones y en la actualidad hacen uso de ellas para el museo y otras actividades comunitarias.

7 John Horse o Juan Caballo (en algunos documentos se escribe Cavallo) tenía otros nombres: Gopher John y Juan de Dios Vidaurri, este último posterior a su bautizo católico. Véase Tucker (1992) para una discusión sobre este líder negro mascogo/black seminole.

Siguiendo la propia narrativa comunitaria, argumento que para comprender la historia y el presente del pueblo negro mascogo/black seminole, es preciso un relato que vaya de la mano de la discusión sobre sus múltiples cruces de frontera, su papel en la formación de la región fronteriza de Coahuila y Texas y su agencia en estos procesos.

Su asentamiento actual en lo que podríamos considerar un margen socioespacial, la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos, da lugar a procesos que lo diferencian significativamente de las poblaciones afrodescendientes en las regiones tradicionales en México como Oaxaca, Guerrero y Veracruz y de otros pueblos afrodescendientes en Estados Unidos. Las diferencias más visibles están en que, como dicen algunas personas, son "negros de rancho", hablan inglés además de español y tienen un legado histórico que viene de Estados Unidos. Pero para el grupo lo más importante no está en estos elementos, sino en que no llegaron a la región fronteriza en una relación de esclavización sino de cimarronaje, tras numerosas negociaciones de líderes como Juan Caballo para mantener su libertad. Para el pueblo negro mascogo/black seminole el énfasis en el hecho de que no fueron liberados, sino que lucharon y lograron su propia libertad, es fundamental para su formación como sujetos políticos y para la historia que movilizan de cara a sus demandas del presente.

Charles Emily Wilson, mujer negra mascoga/black seminola reconocida por su liderazgo, sintetizó la historia de su gente en un discurso pronunciado en Washington en 1992 de la siguiente manera:

Nuestra gente ha vivido en Texas por más de 100 años. Antes de ello, estábamos en México, donde algunos todavía viven. Antes de ello estábamos en Oklahoma y todavía antes en Florida. Y antes de eso, venimos de África. Hasta donde hemos llegado en todos nuestros recorridos, nunca hemos perdido la conciencia de nuestra identidad ni el orgullo por nuestra libertad, porque *es nuestra libertad la que nos hace diferentes de otros afroamericanos*.

En el siglo XVII nuestros ancestros lucharon en contra de la esclavitud y escaparon hacia los matorrales del norte de la Florida española. Ahí nos unimos con nuestros hermanos y hermanas indios que también habían escapado de la opresión de los esclavistas europeos. Juntos, por muchos años, resistimos sus intentos de capturarnos de nuevo. Juntos enfrentamos al hombre blanco para preservar nuestra libertad y juntos creamos una sociedad seminole de nuestras raíces indias y africanas (Wilson 1992).[8]

8 Traducción y énfasis míos.

No existe un registro claro de los orígenes del pueblo negro mascogo/black seminole en el continente africano, pero Rebecca Bateman (2002) argumenta que el patrón en sus prácticas de nombramiento indica fuerte influencia del Congo y Angola. Tampoco se sabe con claridad en qué momento estas personas fueron insertas forzadamente en el triángulo de comercio transatlántico, pero sabemos que la etnogénesis de este grupo puede rastrearse a finales del siglo XVII y más específicamente al decreto de 1693 en que el rey Carlos II de España anunció que otorgaría la libertad a personas esclavizadas que escaparan de las colonias británicas en el continente americano. La esclavitud existía en España y sus colonias, pero estos arreglos obedecían a intereses políticos y militares en el marco de las pugnas y guerras por los territorios con el imperio británico (Landers 1999).

El decreto atrajo a numerosas personas racializadas como indias y negras al territorio de Florida, entonces colonia española,[9] el cual resultaba atractivo por su proximidad y por la posibilidad de esconderse en las ciénagas (Howard 2002). Dentro de las olas migratorias de las colonias británicas a las españolas se encontraban diversos grupos muscogee (también conocidos como creek)[10] que para la década de 1760 se habían consolidado como un grupo independiente llamado seminole (Miller 2003, Weisman 1999).

Posterior al asentamiento seminole, un grupo de personas en fuga, racializadas como negras, se asentó en los pantanos de Florida y junto con el pueblo seminole, racializado como indio, formaron una sociedad cimarrona que al poco tiempo se empezó a conocer como seminole negro y posteriormente black seminoles. Existe debate en torno a los grados de mestizaje que se dieron entre los dos grupos, ya que cuando las personas racializadas como negras se unieron al pueblo seminole lo hicieron por varios medios: compra (en una relación de servidumbre o incluso esclavización), robo o llegaron por sus propios medios escapando de la esclavitud. En lo que sí existe consenso es en el proceso de transculturación (Ortiz 1940) que sin duda alguna dio lugar a un nuevo grupo social.

Tenemos entonces varios puntos de inflexión. El primero corresponde a la migración forzada desde el continente africano para convertirse en parte de la diáspora como mano de obra esclavizada. En el segundo, las personas en fuga que se convirtieron en black seminoles cruzaron la frontera entre el imperio británico y el español y utilizaron las leyes de este último para obtener su libertad.

---

9 En 1763 España cedió el territorio de Florida a los británicos a cambio de Cuba. En 1783 España la recobró de nuevo, a la par del fin de la guerra de independencia de Estados Unidos. Posteriormente, Estados Unidos reclamó el territorio y consolidó la compra de Florida en 1819.

10 Apalachees (mekusukeys), alachuas, apalachicolas y redsticks.

Podemos argumentar, de la mano de Di Hu (2013), que este fue un proceso de etnogénesis como resistencia, ya que el cimarronaje, como acción política, llevó al cruce de fronteras y a la formación de un nuevo grupo, cuyo nombre, cabe resaltar, deriva precisamente de la palabra cimarrón, pronunciada como cimalon o cimanol, lo que derivó en seminole (Hancock 2006).[11]

Cuando tuvimos que desplazarnos a territorio más seguro en los 1830s para escapar de las redadas esclavistas en Florida, fuimos al Territorio Indio y nos asentamos a lo largo del Río Canadiano en lo que es hoy Oklahoma. Pero las redadas esclavistas continuaron en los estados vecinos. En busca de nuestra paz, nos fuimos de nuevo y llegamos a México, aunque alguna de nuestra gente se quedó en Oklahoma, donde sus descendientes aún residen (Wilson 1992).[12]

En Florida, el pueblo black seminole utilizó las guerras internacionales, las fronteras y las disputas por el territorio a su favor, y como otras sociedades cimarronas, establecieron alianzas militares a cambio de protección. En la Guerra de los siete años (1756-1763) lucharon del lado de los españoles en oposición a los británicos, en la Guerra de 1812 (1812-1815) pelearon con los británicos en oposición a los estadounidenses y en la Guerra patriota (1812-1814) en Florida, lucharon con los españoles en oposición a los estadounidenses (Cusick 2007, Patrick 1954). Los líderes de los distintos ejércitos los persuadían con la promesa de su libertad y el pueblo black seminole accedía porque la posibilidad de su esclavización estaba siempre en juego.

La más importantes de estas guerras fueron las tres Guerras seminolas (1817-1818, 1835-1842 y 1855-1858) entre el pueblo seminole (en alianza con el black seminole) y el ejército estadounidense. Para el pueblo black seminole, la segunda guerra se convirtió en un tercer punto de inflexión en términos de su migración y despojo. El objetivo principal del gobierno estadounidense era la contención y la remoción del pueblo seminole de Florida y el retorno de los black seminole a sus antiguos esclavistas con el fin de facilitar la expansión territorial y la protección de los intereses esclavistas (Weisman 2014). El pueblo black seminole resistió hasta que el gobierno estadounidense los desplazó a Territorio Indio,[13] hoy estado de

---

11 La palabra cimarrón se usaba en tiempos coloniales para referirse a los caballos no domesticados y al ganado que se escapaba. También se ha relacionado con la palabra nativo americana *cima*, que es una hierba salvaje (Hancock 2006).

12 Traducción mía.

13 En 1830 el presidente de Estados Unidos, Andrew Jackson, firmó el Acta de Remoción India que forzó el desplazamiento de los pueblos cherokee, creek, chickasaw, choctaw y seminole a reservaciones en el Territorio Indio con el fin de fortalecer el asentamiento blanco en la recién creada nación. Este fue un éxodo masivo que duró más de una década y frente al cual hubo gran resistencia, pero también muchas pérdidas y dolor, por lo que se le conoce como el Sendero de Lágrimas.

Oklahoma, en 1842, al final de la Segunda guerra seminola. Esto, sin embargo, solo fue posible tras una serie de negociaciones por parte de los líderes black seminole, que incluyeron "intercambiar" su esclavización por el desplazamiento al Territorio Indio.

Pese a la promesa de libertad, en Territorio Indio el pueblo black seminole sería incorporado a la Confederación Creek, conocida por sus dinámicas de esclavización que emulaban el sistema esclavista blanco. Esta forma de sujeción, sumada a las condiciones de pobreza descritas por Juan Caballo en una carta dirigida al general Jesup, con quien se hicieron las negociaciones para su asentamiento en Territorio Indio (Mulroy 2007: 69), impulsó a un grupo de seminoles y black seminoles a resistir su anexión a la Confederación creek y a buscar la salida del Territorio Indio. Bajo el liderazgo del seminole Coacoochee (también conocido como Gato del Monte o Wild Cat) y el black seminole Juan Caballo, en 1850 cruzaron la frontera internacional bajo el auspicio del gobierno mexicano. Encontramos aquí el cuarto punto de inflexión y el cruce de frontera que nos interesa para comprender la historia y el presente del pueblo negro mascogo/black seminole de la mano del proceso de formación de Estado en la región fronteriza de Coahuila y Texas.

Formación racial desde el margen mexicano

> Los [black] seminoles fueron a México dejando Arkansas y Oklahoma. Se fueron en el invierno de 1849, llegando a México en la primavera de 1850. Se pusieron a disposición del gobierno mexicano para pelear contra los indios hostiles y ordenaron ese país.
>
> John Jefferson, negro mascogo/black Seminole.[14]

Cuando se discute la historia de la afrodescendencia en México, usualmente se alude a aquel momento de 1829 en que Vicente Guerrero decretó la abolición de la esclavización de personas. Efectivamente, en la trayectoria del pueblo negro mascogo/black seminole, después de 1829 la frontera México-Estados Unidos adquirió un nuevo significado. Ya no era solamente una línea divisoria entre dos Estados modernos, sino que ahora era también una línea divisoria entre dos regímenes raciales: la sociedad esclavista del Estados Unidos sureño y el Estado abolicionista mexicano. En otras palabras, una frontera entre esclavización y libertad.

14 Traducción mía. John Jefferson a Kenneth W. Porter, 12 de julio de 1946, caja 24a, folder 11, Porter Papers.

Al hablar de regímenes raciales, estoy aludiendo al trabajo de Michael Omi y Howard Winant (2014) sobre la formación racial[15] de Estados Unidos. Para estos autores preguntar sobre el funcionamiento del régimen racial implica observar la manera en que el ordenamiento político del Estado-nación está atravesado por lógicas raciales. Al interior de estos regímenes se encuentran proyectos raciales que vinculan estructuras y significados, es decir, que los proyectos raciales conectan los significados raciales encontrados en prácticas discursivas con la forma en que las estructuras sociales y las experiencias cotidianas se organizan racialmente a partir de estos significados. Los proyectos raciales operan en diversas escalas, desde el nivel global hasta las relaciones interpersonales, por medio de procesos de dominación directa (por ejemplo, las leyes Jim Crow en Estados Unidos o el apartheid en Sudáfrica), pero también a través de la hegemonía.

Si regresamos al caso que nos concierne, lo que observamos es que desde la formación de la nación mexicana se estableció un régimen racial abolicionista y se empezó a construir el proyecto racial del mestizaje, que vio su auge en el periodo postrevolucionario.

Retomando la idea de que los proyectos raciales se desenvuelven en diversas escalas, me interesa resaltar que desde los márgenes se han dado negociaciones, experiencias y procesos que han intervenido de manera importante en la formación racial, entre otras cosas porque, como afirma Claudio Lomnitz (2010: 36):

> La llamada mestizofilia que caracterizó al nacionalismo mexicano del siglo XX .–el llamado nacionalismo revolucionario– no fue, como a veces se piensa, exclusivamente un proyecto de ciudadanización desde el Estado, movilizado en tiempos porfirianos por intelectuales como Justo Sierra, y en tiempos de la revolución por contrapartes tales como Andrés Molina Enríquez, Manuel Gamio, o, en otra clave, de raíz hispanista, José Vasconcelos, sino que fue también, y además, una experiencia vivida, que se convertiría en un proyecto de Estado elaborado desde la experiencia fronteriza. Es la mezcla de estos dos aspectos: la necesidad del Estado de formar un sujeto nacional, y la experiencia racializada de la nacionalidad en la frontera y en los enclaves económicos de compañías extranjeras, la que le da arraigo y credibilidad a la identidad mexicana como una identidad racial (mestiza).

15 Por formación racial se refieren al proceso por medio del cual las fuerzas sociales, económicas y políticas determinan el contenido, significado e importancia de las categorías raciales. Nos hablan de formación porque se refieren a procesos que derivan de particularidades históricas que dan significado a las categorías raciales, por lo que constantemente deben estudiarse.

Efectivamente, la frontera se convirtió no solo en una demarcación entre dos regímenes de valor (Kearney 2004) sino que también funcionó y sigue funcionando como un "umbral mágico, donde se pasaba, o se debía pasar, de un mundo a otro: no sólo de una lengua a otra, o de una moneda a otra, sino de un mundo de relaciones a otro, de un pueblo a otro, y aún de un tiempo a otro" (Lomnitz 2010: 27). Según Lomnitz, en la lógica postrevolucionaria el cruce de este umbral implicaba, entre otras cosas, afirmar la supremacía mexicana y latinoamericana por medio del mestizaje y luchar por la recuperación de la simetría entre ambos lados.

Regresemos al caso del pueblo negro mascogo/black seminole en su cruce de frontera en 1850. Los debates en torno a la composición racial de la nación indican que, frente a la preferencia de migraciones europeas blancas, personas afroindígenas no eran bien recibidas en el México decimonónico por considerárseles salvajes, incivilizadas y dañinas (Saade 2009, Pérez 2015 y 2017). Sin embargo, el contexto sociopolítico de la región fronteriza empujó a las autoridades a flexibilizar los criterios raciales bajo los cuales se aceptaría a colonos y migrantes. Podemos resaltar dos procesos centrales que intervinieron en la época.

Por un lado, en 1848 se había terminado la guerra entre México y Estados Unidos y se había firmado el Tratado de Guadalupe Hidalgo que redibujaba la frontera para dar posesión de gran parte del territorio mexicano a Estados Unidos. Como sabemos, los procesos sociales no son estáticos y en la práctica los acuerdos y tratados no se resuelven únicamente a través de la ley, es necesario trasladarlos a la cotidianeidad y en ese ámbito, las autoridades mexicanas temían futuras invasiones estadounidenses y mayor pérdida de territorio, entre otras cosas por la presencia de los filibusteros que actuaban más allá del Estado y cruzaban la frontera desde Estados Unidos para iniciar motines y recuperar a personas que habían escapado de su esclavización, sobre todo impulsados por la Ley del esclavo fugitivo de 1850 en Estados Unidos por medio de la cual se implementaron medidas altamente punitivas para las personas en fuga.

Por otro lado, en 1850 incrementaron notablemente las llamadas Guerras apaches[16] en México, entre otras cosas porque en el artículo 11 del Tratado de Guadalupe Hidalgo se acordó que Estados Unidos "pacificaría" la región, lo cual implicaba sedentarizar forzadamente a los grupos seminómadas que resistían la violencia del

16 Los nombres apache y comanche no eran formas de autorreconocimiento, fueron nombres asignados por sus enemigos (DeLay 2009: XII). Usualmente estos grupos se autodesignaban de acuerdo con unidades más pequeñas, sin embargo, pocos registros históricos se refieren a estos grupos a partir de su autorreconocimiento. Intento usar los nombres específicos cuando es posible, pero utilizo las categorías apache y comanche cuando no es posible distinguir a los grupos menores.

Estado (DeLay 2009). Frente a las incursiones lipanes y mescaleras, el gobierno mexicano se veía en la necesidad de fortalecer su ejército de frontera.

El acuerdo entre el Estado mexicano y los líderes negros mascogos/black seminoles estableció que su contrato entraría en el esquema de colonias militares, promovido en 1848 para atraer soldados (aunque no tuviesen experiencia militar) a cambio de tierra y para poblar la región con nacionales, repatriados e inmigrantes. Las colonias militares se beneficiaban de cierto grado de autonomía y tenían a sus propias autoridades, aunque el gobierno federal las regulaba (Alonso 1995, Rodríguez 1998, Santoscoy *et al*. 2000). El acuerdo estableció dieciocho puntos que, entre otras cosas definían la tierra como propiedad colectiva del pueblo negro mascogo/black seminole y sus descendientes y protegían su derecho de mantener su identidad y organización en forma autónoma (Dublán y Lozano 1876: :747-750). En el entendimiento comunitario del presente, lo que indica este acuerdo del siglo XIX es que la tierra de El Nacimiento de los Negros fue adquirida por y para personas negras y solamente ellas tienen derechos. Implica además que tienen derechos colectivos de autonomía en su organización política y toma de decisiones.

Como parte de las colonias militares, el pueblo negro mascogo/black seminole logró negociar su entrada a México no solo como cruzadores de ese umbral mágico de frontera que les prometía libertad, sino como constructores de frontera por medio del ejercicio de violencia hacia poblaciones indígenas en nombre del Estado. Cabe resaltar que los documentos históricos muestran que el papel del pueblo negro mascogo/black seminole fue bastante pasivo en términos de guerra, ya que se concentraron más en el cuidado de la tierra y la reproducción social, sin embargo, la condición de posibilidad de su llegada a México está permeada por esa construcción de frontera por medio de la violencia y la guerra. A través de su militarización, activamente reprodujeron los procesos racializantes del Estado que clasificaban a las poblaciones seminómadas como incivilizadas, lo cual justificaba la sujeción de grupos subalternizados como los pueblos lipanes y mescaleros. Al mismo tiempo, las negociaciones con el Estado mexicano se tradujeron en una forma de acceder a cierta movilidad social y sobre todo de sobrevivir. Es importante recalcarlo para entender estos procesos como parte de las estrategias del Estado de separar grupos racializados y subordinados y con ello evitar solidaridades y resistencias.

Así como en la carta que le escribió John Jefferson al historiador Kenneth W. Porter en la que se refiere a "los indios hostiles", en la actualidad persiste la narrativa, sobre todo entre la población negra mascoga/black seminole de Texas, de que sirvieron a la nación al combatir a "los indios malos" y dieron su servicio al "ordenar ese país", como resaltó Jefferson. Esta narrativa funciona como trabajo de la memoria (Jelin 2002) que le permite a la población demandar derechos y

justicia por medio de su reinscripción en la historia y la afirmación de que esos derechos los han ganado "con sangre". Por ejemplo, las personas frecuentemente me contaban historias sobre las veces que Juan Caballo fue a Washington o a la Ciudad de México para negociar acuerdos con los gobiernos de México y Estados Unidos, o sobre otros líderes llevando a cabo acciones similares en su historia más reciente. En numerosas ocasiones escuché la historia de la visita de algunos hombres negros mascogos/black seminoles al presidente Luis Echeverría en 1970 para negociar la entrega de un tractor para la comunidad. Como sucedía con muchos otros documentos, la gente sacaba copias de la fotografía de cajas o de archivos guardados debajo del colchón para mostrarme que sí sucedió, que conocieron al presidente de México.

Las necesidades de defensa de frontera y de desarrollo capitalista para posicionarse frente a Estados Unidos, llevaron al Estado mexicano a flexibilizar sus criterios y a incorporar a la indianidad y negridad en su proyecto racial de mediados del siglo XIX[17]. Esto no significa que no se buscara asimilar y blanquear a los nuevos colonos por medio del mestizaje, pero nos da elementos para comprender que los márgenes geográficos y etnoraciales han jugado un papel importante en la consolidación del Estado-nación mexicano.

Usualmente cuando pensamos en la frontera entre México y Estados Unidos vinculamos nuestras discusiones a procesos migratorios de personas mestizas y más recientemente de personas racializadas como indígenas y algunas afrodescendientes. Sin embargo, lo que yo he intentado hacer en mi trabajo, siguiendo la línea de investigadoras como Martha Menchaca (2002), es visibilizar el papel que han jugado la indianidad y negridad en la formación de la frontera y con ello en la formación de la nación. Ahora sabemos lo mínimo de estos procesos, queda mucho trabajo por hacer para visibilizar no solo la presencia afroindígena en la frontera sino la forma en que los significados raciales han viajado desde los márgenes para reconfigurar procesos estructurales y cotidianos en nuestro país.

Antes de pasar a la siguiente sección, es importante mencionar que, hasta antes del cruce de frontera a México, el grupo era nombrado seminole negro y reconocido tanto por su indianidad como por su negridad. Sin embargo, desde las primeras comunicaciones de las autoridades mexicanas en julio de 1850,

17 La entrada del pueblo negro mascogo/black seminole no fue el único caso en que el Estado flexibilizó sus criterios raciales en términos migratorios. Existen varios ejemplos de negociaciones para entrada de colonos racializados como negros al país, entre ellos sobresale el proyecto de William Henry Ellis que acordó con Porfirio Díaz la entrada de 20 mil colonos en Tabasco, Campeche y Nayarit para impulsar la producción agrícola.

empiezan a aparecer en los archivos como mascogos y negros mascogos[18] y a ser diferenciados de poblaciones racializadas como indias. Es decir que, al cruzar la frontera hacia México, cruzaron no solo la frontera entre esclavización y libertad, sino que también cruzaron una frontera etnoracial en que su indianidad dejó de ser reconocida y se registró únicamente su negridad. La ironía está en que es posible que el nombre mascogo haya derivado de la palabra muscogee, el idioma que predominaba entre los diversos grupos que conformaron al pueblo seminole en Florida y que es marcador de indianidad. La hipótesis del historiador Kenneth W. Porter es que cuando los funcionarios mexicanos registraron a las personas que cruzaban la frontera hubo dificultades de comunicación y no solo entendieron que su idioma era el nombre del grupo sino que además lo escribieron mal (Porter 1951).

Formación racial desde el margen estadounidense

> En 1870 [el gobierno estadounidense] solicitó a unas centenas de nuestros ancestros que regresaran a Texas para pelear en contra de los Nativo Americanos para que la gente blanca se pudiera asentar en la región. Esos seminoles sirvieron como exploradores para el ejército estadounidense en Fort Duncan en Eagle Pass y Fort Clark en Brackettville, donde vivimos ahora. (Wilson 1992)[19].

Hasta ahora he mencionado únicamente el papel del Estado mexicano en la formación de frontera, pero hace falta visibilizar el lado estadounidense. Julia Payne, entrevistada por S.S. McKellar en 1944, recordaba bien las negociaciones de su abuelo, John Kibbitts, líder negro mascogo/black seminole, con miembros del ejército estadounidense para retornar de México a Estados Unidos:

> El hombre explica que quiere ayuda para luchar en contra de los indios en el otro lado en Texas. Quiere exploradores para el ejército americano. Él dice que le dará a todos los hombres $25 en plata cada mes, a mujeres y niños también, y bastantes raciones. Cada niño obtiene raciones igual a los otros, buenas raciones. Nosotros nos alimentamos del gobierno americano de esa manera por cinco largos años. Todos fuimos de

18 Juan Manuel Maldonado a Antonio María Jáuregui, 13 de julio de 1850, FCMO, C8, F1, E7, 2F, AGEC.

19 Traducción mía.

> inmediato, tomamos nuestros suministros, todo. Algunos fueron a Fort Duncan en Eagle Pass y otros fueron a Fort Clark en Brackettville.[20]

Para 1870 había terminado la Guerra Civil en Estados Unidos (1861-1865) y con ello la esclavización de personas. En ese contexto, representantes del ejército estadounidense buscaron reclutar a los hombres negros mascogos/black seminoles como soldados guarda frontera, así como antes había hecho el gobierno mexicano (Comisión Pesquisidora de la Frontera del Norte 1874: 119). Algunas familias aceptaron la oferta y los hombres se enlistaron en la unidad Seminole Negro Indian Scouts en 1870. Encontramos aquí el quinto punto de inflexión ya que una vez más, el grupo se fragmentó espacialmente y el pueblo negro mascogo/black seminole se consolidó como transfronterizo. Las familias que migraron lo hicieron por tres razones principales. La primera es que, una vez terminada la esclavización de personas, su residencia en Estados Unidos ya no representaba riesgo de captura.

La segunda es que, en 1866, posterior a las Guerras seminolas, el pueblo seminole de Florida firmó un tratado con el gobierno de Estados Unidos y las personas negras mascogas/black seminolas creyeron que podrían recuperar su tierra en Florida. Juan Caballo expresó esto en una carta que le escribió al General Augur en 1873: "Cuando estuve en Washington me dijeron que mi gente obtendría tierra si regresaba a Florida. […] El presidente Polk me dijo que tenemos los mismos derechos que los seminoles."[21]

Finalmente, pese a que obtuvieron tierra en Coahuila, sus condiciones de vida eran precarizadas, en parte por las guerras y conflictos que tuvieron lugar en la segunda mitad del siglo XIX, y en parte por los numerosos conflictos que surgieron en torno a su tierra en El Nacimiento de los Negros y el miedo de perderla. En la misma carta, Juan Caballo reafirma este miedo: "Tengo conmigo el título de la tierra que nos pertenece en México. Por favor, señor, háganos saber si podemos registrarla para no perderla. La tierra se llama Nacimiento […], esta tierra nos las otorgó Santa Anna por pelear contra los indios"[22].

---

20 Traducción mía. "Trip to Nacimiento," entrevista de S. S. McKellar con Julia Payne, 8 de agosto de 1944, Latorre Collection. Durante mi estancia de campo en Brackettville Texas, tuve la oportunidad de conversar en varias ocasiones con Julia Payne y corroboró estas historias.

21 Traducción mía. John Horse al General Augur, 12 de diciembre de 1873, Office of Indian Affairs, archivo personal de Mario Salazar.

22 Traducción mía. John Horse al General Augur, 12 de diciembre de 1873, Office of Indian Affairs, archivo personal de Mario Salazar. Ninguno de los documentos de negociación que he revisado están firmados por Santa Anna. El clima político de México en la segunda mitad del siglo XIX llevó a numerosos cambios de liderazgo político. Es posible que Juan Caballo se haya confundido pensando que fue Santa Anna, en vez de Mariano Arista, quien

Así como el gobierno mexicano hizo en 1850, el estadounidense se vio en la necesidad de flexibilizar sus criterios raciales para permitir el ingreso de los hombres negros mascogos/black seminoles en el ejército. Si bien existían escuadrones militares exclusivos para personas racializadas como negras, en 1870 no había la posibilidad de enlistarlas como exploradoras, que era lo que requería el ejército de Texas por las habilidades que relacionaban con los negros mascogos/black seminoles, sobre todo en términos de sus experiencias en la guerra, el rastreo y el conocimiento del territorio. Lo que sí estaba permitido era reclutar a personas racializadas como indias en el formato de exploradoras,[23] por lo que se clasificó a los hombres negros mascogos/black seminoles como indios para poder cumplir con estos requisitos. Esto no iba en contra de la autoidentificación del pueblo negro mascogo/black seminole como negro y como indio a la vez, pero sí nos da luz sobre la manera en que el propio ejército utilizaba estas diferentes formas de racialización, ya que, para fines de su participación como exploradores les reconocían su indianidad, pero para fines de espacios de vivienda y trato cotidiano, reconocían su negridad y les segregaban, esto último en el marco del inicio de las leyes Jim Crow de segregación racial, cuya lógica era "separados pero iguales".

Como unidad segregada del ejército, el pueblo negro mascogo/black seminole se asentó en lo que hoy nombran El campamento o La reservación. Sus hogares eran chozas que contrastaban marcadamente con la arquitectura del fuerte militar Fort Clark, en el que residían los soldados blancos y que hoy sigue en pie. En ese sitio desarrollaron sistemas de irrigación para la agricultura y construyeron una iglesia bautista.

En la actualidad no queda rastro de El campamento, pero desde hace algunos años el pueblo negro mascogo/black seminole, con la ayuda de la asociación de historia de Fort Clark, de un mapa de las chozas elaborado en 1902 y de detectores de metal, ha iniciado el trabajo de identificar y colocar marcadores históricos en los espacios de las antiguas chozas. Cada año, en el mes de septiembre en que se lleva a cabo una de las celebraciones más importantes para la población transfronteriza,[24] se realiza una ceremonia en la que se coloca un marcador más

---

les dio la tierra de El Nacimiento. Sin embargo, esta idea ha prevalecido entre las personas negras mascogas/black seminolas, quienes han visto e incluso tienen copias de la carta de Juan Caballo.

23 Tras la ley de 1866 del Congreso de Estados Unidos en el que se autorizó al ejército reclutar a mil hombres racializados como indios.

24 El pueblo negro mascogo/black seminole festeja el 19 de junio en ambos lados de la frontera. Este festejo corresponde a *Juneteenth*, la conmemoración en Texas para recordar el día en que las personas esclavizadas supieron de su libertad, dos años después de la proclamación de Abraham Lincoln en 1863. En Texas, festejan también Seminole Days el tercer fin de semana de septiembre, con el fin de unir a sus familias, recordar su historia y honrar a sus ancestros.

en el sitio de la choza que le perteneció a alguna familia negra mascoga/black seminola. Este es un esfuerzo por visibilizar aquello que ha sido silenciado y es, como el museo, una forma de reclamar su lugar en la historia y en la formación del Estado-nación. En el trasfondo está también la memoria de despojo.

Para la década de 1880 las Guerras Indias habían terminado en Texas y el ejército ya no tenía necesidad de los hombres negros mascogos/black seminoles, por lo que en 1914 los dieron de baja, pero también demolieron sus chozas y sembradíos.[25] Charles Emily Wilson recordaba esto como un momento traumático en su vida:

> Tenía cuatro años y tenía una muñeca nueva, una muñeca de palo, […] alguien la había tallado para mí. Mi padre, un tío, algún adulto. Todos los adultos trataban a los niños como suyos. […] Cuando escuché a los soldados, tiré mi muñeca en algún lado y nunca la volví a ver. […] Supongo que si los soldados la encontraron la tiraron. […] Lloré y lloré, […] todos parecían llorar. Tuvimos que apurarnos y subir nuestras cosas en las carretas y luego nos sacaron rápido fuera del fuerte, hacia el pueblo (Citado en Guinn 2005: 331-332).

Así como ella, otras personas negras mascogas/black seminolas recuerdan el desalojo y lo interpretan como injusticia y violencia. De hecho, para algunas personas existe continuidad entre ese momento de 1914 y el presente, y cuestionan por qué otras personas –sobre todo blancas– tienen acceso al fuerte, que en la actualidad es propiedad privada y no el pueblo negro mascogo/black seminole que residió ahí en el pasado. Algunas personas incluso me llegaron a decir que merecían construir sus casas ahí como una forma de reparación. Muy en el sentido de bell hooks, en la actualidad algunas personas negras mascogas/black seminolas que residen en Brackettville cruzan la carretera 90 que las lleva a Fort Clark (un espacio mayoritariamente blanco y sarcásticamente nombrado como "la fortaleza" por las personas hispanas) para trabajar, por ejemplo, limpiando casas y regresan al espacio de Brackettville que es sobre todo mexicano y con un nivel socioeconómico más bajo (nombrado despectivamente por varias personas de Fort Clark como "basura").[26]

En la tradición oral negra mascoga/black seminole se narra que se firmó un tratado entre el gobierno de Estados Unidos y la población para el otorgamiento de tierra en Estados Unidos a cambio de su participación en el ejército fronterizo de Texas. Sin embargo, se dice que el documento se perdió durante la Revolución Mexicana

---

25 "Seminole-Negro Indian Scout Detachment" Sterling P. Adams, Captain, 14th Cavalry Adjutant. 10 de julio de 1914. Archivos de FCHS.

26 Véase Gil (2019: 45-53) para una comparación cualitativa y cuantitativa entre Brackettville y Fort Clark.

(1910-1920) y por ello nunca recibieron la tierra. Cabe resaltar que las historias sobre documentos perdidos y archivos quemados abundan y, como afirma Marc Edelman (1992) para el caso de la lucha campesina en Costa Rica, en muchas ocasiones en estas narrativas de despojo se le atribuyen cualidades casi mágicas a los documentos como una forma de racionalizar los resultados desfavorables de los conflictos agrarios. Para el pueblo negro mascogo/black seminole, esta historia de pérdida del documento es la explicación del despojo y la falta de propiedad en Texas y se contrapone con una narrativa que enaltece al gobierno mexicano por sí haber garantizado su tierra en Coahuila. El desalojo en Texas no solo es relevante por la destrucción de los hogares negros mascogos/black seminoles, sino porque implicó también el despojo de su prestigio como soldados y el cruce de una frontera que les convirtió en trabajadores precarizados sin tierra.[27]

Las Guerras indias terminaron con la derrota de Gerónimo en 1886 y con ello la necesidad de soldados guarda frontera, la transición al siglo XX devino también en la transformación del proyecto hegemónico de la región fronteriza de Coahuila y Texas de un esquema civilizatorio, que implicó la asimilación forzada y el exterminio de los "indios salvajes", a un régimen basado en la soberanía nacional y la exclusión de migrantes clasificados como indeseables. En el nuevo proyecto racial de Estados Unidos, el pueblo negro mascogo/black seminole quedó colocado del lado de las minorías migrantes racializadas y segregadas. En ese nuevo contexto, algunas personas decidieron probar su suerte en Estados Unidos y otras tantas regresaron a México.

Fronteras en disputa

No es fortuito que varios de los centros de detención de personas migrantes en Estados Unidos se hayan asentado en los antiguos fuertes militares que se desarrollaron en el siglo XIX para combatir a poblaciones apaches y comanches en resistencia. En junio de 2018, por ejemplo, el Pentágono confirmó que el fuerte Bliss en El Paso Texas, construido en 1848, sería el lugar para colocar carpas para niños y padres migrantes sin autorización, esto en el contexto de la política migratoria de Donald Trump de "cero tolerancia" (Chappell 2018). Evidentemente los procesos históricos de las Guerras indias y las dinámicas migratorias actuales son diferentes, sin embargo, algunos de sus principios ideológicos y raciales se traslapan y nos hablan del continuo proceso de militarización cuyo blanco han sido diferentes poblaciones racializadas a lo largo de la historia. Mientras los grupos seminómadas del siglo XIX representaban la otredad, en los siglos XX y XXI la otredad se vincula con migrantes y poblaciones latinoamericanas, africanas,

27 Véase Alonso (1995) para discusiones sobre el papel que jugaba la masculinidad, el honor y el prestigio en las colonias militares del norte de México.

caribeñas y del Medio Oriente. En los últimos años, además, las caravanas de personas migrantes provenientes de países como Honduras y Haití han cambiado las dinámicas de la frontera, sobre todo en la larga espera para obtener asilo bajo los puentes de Ciudad Acuña, que colinda con Del Rio.

Los efectos de esta continua militarización de la región fronteriza de Coahuila y Texas se viven de manera muy íntima en las familias negras mascogas/black seminolas y generan dinámicas específicas entre la población. Sirva de ejemplo mi experiencia cuando entré a la casa de una mujer negra mascoga/black seminola en Coahuila y de inmediato me mostró un par de visas para entrar a Estados Unidos. En ese momento entendí que ella se dedicaba a prestar dinero y que tomaba visas como garantía, si bien ella no podía hacer nada con las visas, eran la forma más segura de obtener los pagos con interés porque ninguna persona está dispuesta a perder su visa. Más allá del hecho de que las visas y los documentos migratorios usualmente abren el espacio para dinámicas de la economía informal, como ha documentado Charles Piot (2010) para el caso de Togo, este momento etnográfico desvela el valor simbólico y material que tienen los documentos migratorios en la población negra mascoga/black seminola. Una visa no resuelve todos sus problemas, pero sin duda ofrece posibilidades de mantener la cohesión familiar y de mejorar sus condiciones materiales de existencia.

Es por la falta de documentos migratorios, por ejemplo, que muchas personas negras mascogas/black seminolas no pueden asistir a las festividades en Brackettville y El Nacimiento de los Negros, aun cuando residen en San Antonio. Esto último porque hay un punto de inspección entre Brackettville y San Antonio y los agentes de la patrulla fronteriza detienen todos los vehículos para solicitarles prueba de su ciudadanía o estancia legal. La frontera y los puntos de inspección, en otras palabras, están contribuyendo a la demarcación de una frontera comunitaria entre las personas negras mascogas/black seminolas que son ciudadanas mexicanas sin autorización de entrar a Estados Unidos y las que son ciudadanas, residentes o tienen visas estadounidenses. Así me lo expresó un hombre negro mascogo/black seminole que reside en San Antonio:

> La frontera nos separa física y culturalmente. […] Esto me ha afectado inmensamente. Tengo primos hermanos cuyos hijos no conozco porque están allá. […] Una abuela que realmente no he conocido en toda mi vida, solo sé quién es y ahora está al final de su vida […] y no puedo acercarme a ella.

La militarización de la frontera y las dificultades que encuentran las personas para obtener documentos y al cruzar sin ellos es una realidad que enfrenta el pueblo negro mascogo/black seminole en su vida cotidiana, así como miles de otras personas migrantes y fronterizas. Sin embargo, la frontera se ha vuelto también

un tropo a través del cual el pueblo negro mascogo/black seminole entiende y explica sus condiciones de vida. Como las historias de documentos perdidos que las personas describen con cualidades casi supernaturales para resolver sus problemas, muchas personas negras mascogas/black seminolas colocan la frontera en el centro e imaginan que sus vidas serían mejores tan solo si pudiesen obtener documentos para cruzar la frontera; se le percibe como el umbral mágico del que hablaba Lomnitz (2010).

Cuando inicié mi investigación conversé con el lingüista Ian Hancock, quien me dijo que la identidad negra mascoga/black seminole no se define de manera cultural, es decir, basada en idioma y tradiciones. Desde su perspectiva, es una identidad marcada por relaciones de clase: entre mayor movilidad social obtienen, razonó, más se desprenden de la conciencia negra mascoga/black seminole. Tiempo después, al entrevistar a una mujer negra mascoga/black seminola que cruza constantemente la frontera, afirmó que "entre más se aleja la gente de la frontera, más se aleja de sus tradiciones". Para ella, la frontera da forma a muchas de las dinámicas en el pueblo negro mascogo/black seminole, por lo que, entre más distancia, mayor desprendimiento. Estas dos perspectivas son complementarias y apuntan a la realidad material de la región, ya que el distanciamiento de la frontera implica acercamiento a oportunidades laborales, profesionales y educativas, es decir que la realidad socioeconómica de la región fronteriza ofrece muy pocas posibilidades de movilidad social.

Lo que observamos al analizar la trayectoria del pueblo negro mascogo/black seminole es la producción de múltiples niveles de subalternización que se han constituido por medio de dinámicas de racialización, despojo, migraciones forzadas e inducidas, marginalización e ilegalización. Estas dinámicas han demarcado relaciones específicas entre este pueblo y el resto de quienes habitan (o no) la región fronteriza de Coahuila y Texas, como agentes del Estado y otras poblaciones racializadas como indias, afrodescendientes, blancas, mestizas y de color. Han demarcado también la forma en que se desarrollan sus vidas cotidianas en la región y la manera en que siguen participando en la formación continua de la frontera. Sobre todo, estas dinámicas han contribuido a la formación de fronteras comunitarias, por lo que este momento histórico se les presenta con el reto de encontrar la forma de seguir vinculándose como comunidad y de negociar sus diferencias internas.

El idioma, la nacionalidad, las diferencias económicas y espaciales se traducen en problemáticas más profundas, como dificultades para comprender las dinámicas del otro lado de la frontera, lo cual en ocasiones impide que la población actúe articuladamente para el beneficio colectivo. El Nacimiento de los Negros es el hogar diaspórico de muchas personas que nunca han estado en México y que lo imaginan con nostalgia idealizada, sin comprender las dificultades y luchas locales vinculadas

con la tenencia de la tierra, el reconocimiento de los pueblos afrodescendientes, las dificultades para migrar y la violencia que se vive en la región. A su vez, quienes residen en México tienen poco entendimiento de las tensiones en Texas en torno al museo y el cementerio comunitario, las dinámicas raciales con las personas blancas de Fort Clark, la lucha por el reconocimiento en el marco de las naciones indias y las problemáticas migratorias que se viven del otro lado.

Como argumenté al inicio de este artículo, considero fundamental comprender al pueblo negro mascogo/black seminole a partir de sus múltiples cruces de fronteras y desde sus márgenes espaciales, etnoraciales y sociales, sobre todo porque son los elementos que, desde su perspectiva, juegan el papel más importante en su formación como colectivo. Estoy de acuerdo con Gloria Anzaldúa (2016), bell hooks (2020), Veena Das y Deborah Poole (2004) en que desde los márgenes obtenemos una perspectiva que nos permite observar la realidad y las dinámicas sociales desde las contradicciones, los puntos de encuentro y los procesos de definición del centro a través de sus "afueras". No obstante, también me parece importante alertar, por un lado, sobre la reificación de la frontera y por el otro, la idealización del espacio fronterizo y de los márgenes como sitios de creatividad y posibilidad.

En términos de la reificación, mencionaba arriba que la frontera se ha vuelto un tropo para muchas personas negras mascogas/black seminolas, pero como he intentado demostrar a lo largo de este texto, la realidad es que hay múltiples fuerzas que entran en juego en las dinámicas negras mascogas/black seminolas y, aunque no lo he profundizado en este artículo, el racismo (por su negridad, su indianidad y su mexicanidad en el contexto migratorio) y la lucha contra este es central en su experiencia como pueblo. La agencia de estas personas está en la articulación de varios frentes de lucha que van desde la búsqueda de visas, a los esfuerzos para narrar su historia en sus propios términos, la defensa de la tierra, las múltiples negociaciones con agentes de ambos Estados-nación y los esfuerzos por mantener su articulación transfronteriza pese a la política migratoria, por nombrar algunos.

Hay que reconocer que en la última década han crecido los esfuerzos de algunas personas negras mascogas/black seminolas por fortalecer los lazos transfronterizos, recaudar fondos para los proyectos comunitarios en ambos lados de la frontera y revitalizar elementos identitarios por medio de la música, el idioma y la historia, pero como he mencionado arriba, los retos son grandes y por lo mismo debemos entender estos esfuerzos no desde la idealización sino desde su complejidad. La pregunta está en lo que nos ha planteado bell hooks (2020), es decir, si en estos cruces de frontera de las personas que emprenden la organización se está desarrollando una conciencia opositora que esté empujando

hacia la transformación. Pienso que sí, pero el proceso no está lo suficientemente consolidado como para que podamos evaluarlo.

Afrodescendencias desde los márgenes

Queda entonces cerrar este artículo no con una conclusión sino con algunos punteros para reflexionar sobre la pregunta que propuse al inicio: ¿qué podemos visibilizar sobre las afrodescendencias en México cuando las pensamos desde los márgenes geopolíticos, etnoraciales y conceptuales?

La primera cuestión es ya sentido común para la antropología, pero no está por demás resaltarla: las afrodescendencias no son homogéneas, ni tampoco lo son los grupos en su interior. Pensar las afrodescendencias desde los márgenes geopolíticos, en este caso la región fronteriza de Coahuila y Texas, nos obliga a descentrar la narrativa del reconocimiento en la que se han enfocado las discusiones desde la academia y el activismo en los años recientes. De ninguna manera estoy desacreditando las luchas y los logros obtenidos para la visibilización de la población afrodescendiente en México, su reconocimiento jurídico en la constitución en 2019, la inclusión de la pregunta de autoidentificación en el censo nacional de 2020 y la creciente participación de personas autoidentificadas como afrodescendientes en la política local y nacional; estos son procesos y luchas que deben continuar en la agenda nacional, académica y activista. Lo que estoy proponiendo es articular estos procesos con las preocupaciones y las luchas de aquellos pueblos, como el negro mascogo/black seminole, que colocan el acento en problemáticas distintas, como la migración. Recordemos el testimonio que compartí al inicio del artículo en el que el joven negro mascogo/black seminole expresaba que, así como los proyectos del Estado no habían llegado a la frontera, tampoco los movimientos, refiriéndose a los movimientos sociales. Con algunas excepciones, este es un sentir compartido entre las personas negras mascogas/black seminolas, para quienes el movimiento afrodescendiente del resto del país todavía resulta bastante ajeno, pese a que en 2018 El Nacimiento de los Negros fue sede del XIX Encuentro de Pueblos Negros y el cual, según me relataron varias personas, generó conflictos al interior de la comunidad.

Un segundo punto tiene que ver con los procesos de racialización. No discutí este tema porque lo he hecho en otros lados (Gil 2022), pero en la narrativa que he presentado aquí podemos observar que el pueblo negro mascogo/black seminole se autoidentifica como afroindígena, aunque en momentos históricos específicos y en dinámicas concretas con funcionarios de los gobiernos de México y Estados Unidos se ha privilegiado ya sea su negridad o su indianidad. El punto que quiero traer a la luz es que hay un riesgo de esencializar a las poblaciones afrodescendientes si desconocemos sus múltiples lugares de enunciación e

identificación. En el caso del pueblo negro mascogo/black seminole la complejidad de su formación identitaria lleva a afirmaciones como la que me hizo una mujer en El Nacimiento de los Negros: "nosotros somos mexicanos porque nacimos con la bandera, pero también somos mascogos". Es decir, son ambas a la vez y mucho más.

Pensar desde los márgenes etnoraciales implica entender las identidades como puntos de sutura que articulan discursos, prácticas, afectos y estructuras de manera temporal y en el marco de procesos de identificación (Hall 1996). Hablamos de intersticios en los que se tocan la negridad y la indianidad, pero también la mexicanidad, la pertenencia a Estados Unidos, la legalidad, la clase, el género y múltiples ejes más que dan forma a dinámicas de pertenencia, negociación, contradicciones y desigualdades. Debemos, entonces, preguntar qué significa la afrodescendencia, y de qué manera y cuándo se articula con otros ejes, en vez de darla por hecho.

Finalmente, retorno a los márgenes conceptuales y disciplinarios. Por un lado, alejarnos del nacionalismo metodológico nos permite partir de las experiencias de las personas que trascienden múltiples fronteras en su vida cotidiana y visibilizar los diálogos y posibles alianzas que existen cuando los discursos viajan a través de las fronteras y permean ciertas dinámicas locales. A esto responde, por ejemplo, que en la actualidad algunas mujeres negras mascogas/black seminolas estén adoptando vestimenta compuesta por turbantes y "telas africanas" que hasta hace pocos años eran inimaginables y que, a diferencia de la mayoría de la población, ellas empiecen a reconocer el término afrodescendiente, que derivó de la Conferencia de Durban en 2001 y se utiliza como concepto político para la lucha por el reconocimiento de los derechos de las personas afrodescendientes en América Latina y el resto del mundo.

Por otro lado, pensar desde los intersticios disciplinarios nos permite complejizar nuestro entendimiento de la realidad. En mi experiencia, las personas negras mascogas/black seminolas fueron quienes colocaron la historia de frente y no me dejaron escapar de ella porque es la historia la que permite comprender las políticas e identificaciones del presente. En otros casos han sido también los cimarronajes que escapan del rigor académico de la antropología y nos invitan a ver la realidad también desde la literatura y la poesía, por nombrar un par de ejemplos. Hablamos de cimarronajes físicos y espaciales, como fue el caso del pueblo negro mascogo/black seminole, pero también de esas salidas intelectuales, simbólicas e incluso espirituales que permiten imaginar configuraciones otras en las que caben ideas, posibilidades y acciones de libertad (Roberts 2015). Mirar, entender y atender estos múltiples márgenes es una de las tareas que nos queda para continuar el estudio de las afrodescendencias desde lugares antirracistas.

Referencias bibliográficas

Alonso, Ana María. 1995. *Thread of blood: Colonialism, revolution, and gender on Mexico's northern frontier*. Tucson: University of Arizona Press.

Anzaldúa, Gloria. 2016. *Borderlands/la frontera: La nueva mestiza*. Carmen Valle (trad.). Madrid: Capitán Swing.

Barth, Fredrik, ed. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE.

Bateman, Rebecca B. 2002. Naming Patterns in Black Seminole ethnogenesis. *Ethnohistory*. 49(2): 227-257.

_____. 1991. "'We're still here': History, kinship, and group identity among the Seminole Freedmen of Oklahoma". Tesis de doctorado. The Johns Hopkins University. Maryland.

Briones, Claudia (ed.). 2005. *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

Briones, Claudia, y Carlos del Cairo. 2015. Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia. *Universitas Humanística*. (80): 13-52.

Chappell, Bill. 25 de junio del 2018. Pentagon to house migrants at 2 military bases in Texas. *NPR.Org*. https://www.npr.org/2018/06/25/623143814/pentagon-will-build-2-more-temporary-camps-to-house-migrants-mattis-says.

Comisión Pesquisidora de la Frontera del Norte. 1874. *Informe de la Comisión Pesquisidora de la Frontera del Norte al ejecutivo de la unión*. Monterrey: Díaz de León y White.

Cusick, James G. 2007. *The other War of 1812: the Patriot War and the American invasion of Spanish East Florida*. Athens: University of Georgia Press.

Das, Veena y Poole, Deborah (eds.) 2004. *Anthropology in the margins of the State*. Santa Fe: SAR Press.

De La Cadena, Marisol (ed.). 2007. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Bogotá: Envión Editores.

DeLay, Brian. 2009. *War of a thousand deserts: Indian raids and the U.S.-Mexican War*. New Haven: Yale University Press.

Del Moral, Paulina. 1999. *Tribus olvidadas de Coahuila*. Coahuila: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Coahuila.

Dublán, Manuel, y Lozano, José María (eds.) 1876. *Legislación mexicana: o colección completa de las disposiciones legislativas expedidas desde la independencia de la República*. Vol. V. México: Imprenta del Comercio.

Du Bois, W. E. B. 1995. *The souls of black folk*. Signet Classic. Nueva York: Penguin Publishing Group.

Edelman, Marc. 1992. *The logic of the latifundio: the large estates of northwestern Costa Rica since the late nineteenth century*. Stanford: Stanford University Press.

Gil Martínez de Escobar, Rocío. 2022. El dilema de la racialización: Entre negridad e indianidad en la frontera México-Estados Unidos. *Revista Colombiana de Antropología* 58(2): 142–63.

_____. 2019. "Becoming legible: The racial making of the negro mascogo/black seminole people in the Coahuila-Texas borderland". Tesis de doctorado. The Graduate School and University Center. The City University of New York. Nueva York.

Guinn, Jeff. 2005. *Our Land Before We Die. The Proud Story of the Seminole Negro*. Nueva York: Tarcher.

Hall, Stuart. 1996. "Introduction. Who needs 'identity'?" En: Stuart Hall y Paul Du Gay (eds.), *Questions of cultural identity*. pp. 1–17. Londres: SAGE Publications Ltd.

Hancock, Ian. 2006. *Texas Gullah. The language of the Black Seminoles of Brackettville, Texas*. Manuscrito.

Haraway, Donna. 1988. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*. 14(3): 575-599.

hooks, bell. 2020. *Teoría feminista: De los márgenes al centro*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Howard, Rosalyn. 2002. *Black Seminoles in the Bahamas*. Gainesville: University Press of Florida.

Hu, Di. 2013. Approaches to the Archaeology of ethnogenesis: Past and emergent perspectives. *Journal of Archaeological Research*. 21(4): 371-402.

Jelin, Elizabeth. 2002. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Kearney, Michael. 2004. The classifying and value-filtering missions of borders. *Anthropological Theory*. 4(2): 131-156.

Landers, Jane. 1999. *Black society in Spanish Florida*. Blacks in the New World. Urbana: University of Illinois Press.

Lomnitz, Claudio. 2010. Los orígenes de nuestra supuesta homogeneidad. Breve arqueología de la unidad nacional en México. *Prismas, Revista de historia intelectual*. 14: 17-36.

Martínez García, Claudia Cristina y Valdés Dávila, Carlos Manuel (eds.). 2018. *Negros mascogos. Una odisea al Nacimiento*. Torreón: Universidad Autónoma de Coahuila.

Menchaca, Martha. 2002. *Recovering history, constructing race: The Indian, Black, and White roots of Mexican Americans*. Austin: University of Texas Press.

Miller, Susan A. 2003. *Coacoochee's bones: A Seminole saga*. Lawrence: University Press of Kansas.

Mock, Shirley Boteler. 2010. *Dreaming with the ancestors. Black Seminole women in Texas and Mexico*. Norman: University of Oklahoma Press.

Mulroy, Kevin. 2007. *The Seminole Freedmen: A history*. Norman: University of Oklahoma Press.

_____. 1993. *Freedom on the border: The Seminole maroons in Florida, the Indian Territory, Coahuila, and Texas*. Lubbock: Texas Tech University Press.

Omi, Michael y Winant, Howard. 2014. *Racial formation in the United States*. Nueva York: Routledge.

Ortiz, Fernando. 1940. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Jesús Montero.

Patrick, Rembert W. 1954. *Florida fiasco: Rampant rebels on the Georgia-Florida border, 1810-1815*. Athens: University of Georgia Press.

Pérez Vejo, Tomás. 2017. "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910". En: Tomás Pérez Vejo y Pablo Yankelevich (eds.), *Raza y política en Hispanoamérica*. pp. 61-98. Ciudad de México: Bonilla Artigas Editores.

_____. 2015. "Extranjeros interiores y exteriores: La raza en la construcción nacional mexicana". En: Pablo Yankelevich (ed.), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México.* pp. 89-124. México: Colmex.

Piot, Charles. 2010. *Nostalgia for the future: West Africa after the Cold War*. Chicago: University of Chicago Press.

Porter, Kenneth W. 1996. *The Black Seminoles: History of a freedom-seeking people*. Gainesville: University Press of Florida.

_____. 1951. The Seminole in Mexico, 1850-1861. *The Hispanic American Historical Review*. 31(1): 1-36.

Pratt, Mary Louise. 1992. *Imperial eyes. Travel writing and transculturation*. Londres: Routledge.

Restrepo, Eduardo. 2013. *Etnización de la negridad: la invención de las `comunidades negras´ como grupo étnico en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.

Roberts, Neil. 2015. *Freedom as marronage*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rodríguez, Martha. 1998. *La guerra entre bárbaros y civilizados: el exterminio del nómada en Coahuila, 1840-1880*. Saltillo: CESHAC.

Saade Granados, Marta. 2009. "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México". En: Pablo Yankelevich (ed.), *Nación y extranjería: la exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. pp. 231–76. 20. México: UNAM.

Santoscoy, María Elena, Gutiérrez, Laura, Rodríguez, Martha y Cepeda, Francisco. 2000. *Breve historia de Coahuila*. México: Colmex.

Segato, Rita Laura. 2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tucker, Phillip Thomas. 1992. John Horse: Forgotten African-American leader of the Second Seminole War". *The Journal of Negro History.* 77(2): 74-83.

Weisman, Brent R. 2014. The background and continued cultural and historical importance of the Seminole Wars in Florida". *FIU Law Review.* 9(2): 391-404.

_____. 1999. *Unconquered people: Florida's Seminole and Miccosukee Indians*. Gainesville: University Press of Florida.

Wilson, Charles Emily. 1992. "Texas Seminole Scouts". En: *1992 Festival of American Folklife*, 80. Washington D.C.: The Smithsonian Institution.

Wimmer, Andreas, y Glick Schiller, Nina. 2002. Methodological nationalism and beyond: Nation–State building, migration and the social sciences". *Global Networks.* 2(4): 301-334.

Archivos

Archivo General del Estado de Coahuila (AGEC), Ramos Arizpe. Fondo Colonias Militares de Oriente (FCMO).

Archivos de la Sociedad de Historia de Fort Clark (FCHS), Fort Clark.

Kenneth Wiggins Porter Papers, Sc MG 222, Schomburg Center for Research in Black Culture, The New York Public Library (Porter Papers).

Latorre Collection on the Kickapoo Indians of Mexico, 1898-1986, Benson Latin American Collection, The University of Texas at Austin.

Archivo personal de Mario Salazar, El Nacimiento de los Negros.

Ausencias y estereotipos de "lo afro": de aulas universitarias, afectos, racismo y antropología hecha en México

Berenice Vargas García[1]

Introducción

"El peligro de una sola historia", de acuerdo con Chimamanda Ngozi Adichie (2018), consiste en que, mediante un ejercicio sistemático de violencia epistémica, se impone una sola versión de los acontecimientos, un solo relato que silencia otros, disidentes y subalternizados frente a la historia hegemónica. En el caso de las personas africanas y sus descendientes en diáspora, sus *historias-otras* han sido silenciadas por la *historia única*: discurso[2] autorizado, occidental, blanco y etnocéntrico, que reproduce una serie de estereotipos propios del imaginario colonial y racializante. En este imaginario, África y "lo negro" se ligan insoslayablemente entre sí, y ambas figuras son asociadas con el salvajismo, el atraso, la sensualidad, el exotismo y la tradición –entre otros–. Estas representaciones estereotipadas son reproducidas en todo el planeta y los *mass media* –especialmente la televisión, el cine, las plataformas de *streaming* y el contenido multimedia que circula por las redes sociodigitales– tienen un lugar central en su reiterada reproducción y actualización.

Al respecto, en México las noticias más inmediatas que llegan al común de la población –no versada ni especializada en estos temas– giran sobre tópicos

1 Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa/Escuela Nacional de Antropología e Historia.

2 A lo largo de este escrito se entiende como discurso al "lenguaje puesto en acto" (Salgado 2019: 14) que se expresa en forma verbal (oral o escrita) o no verbal (gestos, movimientos del cuerpo); icónica, a través de gráficos, dibujos, fotografías; semiótica y sensorial (sonidos, sabores, olores, texturas, etcétera); o multimodal, es decir, una combinación de las anteriores. Además, se reconoce al discurso como hecho social (Hall 2010a), materialidad y proceso de materialización que produce y fija determinados efectos en los cuerpos y en la realidad (Butler 2002).

característicos del discurso y la representación afropesimista:[3] conflictos "tribales", sequías, terrorismo, hambrunas, señores de la guerra, diamantes de sangre, ébola, genocidio, pobreza, ablación de clítoris, mortalidad infantil, vih/sida, crisis humanitaria y demás (de Amicis 2021, Bunce 2017, Nothias 2012 y 2016, Paterson 2017). O bien, el interés de la prensa se concentra en notas sobre los actos filantrópicos de artistas de Hollywood, imágenes de safaris, reservas de elefantes, apacibles nativas con trajes coloridos, fiestas y rituales al ritmo del tam tam del tambor. En la prensa amarilla de circulación nacional, África y "lo negro" devienen en una suerte de mezcla entre un infierno y un paraíso imaginados: "imágenes patéticas, pero reales" que, sin embargo, nada dicen sobre la realidad africana (González 2009: 151).

Estas representaciones han sido contadas en diferentes versiones, desde siglos atrás, por eruditos, cronistas, viajeros, misioneros, colonos, historiadores, políticos, etnógrafos y periodistas (Iniesta 2009); quienes se encargaron de dar forma a una Historia –con mayúscula, porque se asume Única– donde la complejidad del continente africano y la trayectoria de sus descendientes en diáspora aparecen deformadas y simplificadas negativamente; asociadas al atraso, lo primitivo, la superstición, lo desvalido, la violencia y la bestialidad. Al mismo tiempo, amalgamadas con lo ignoto, con el misticismo, la exoticidad pura y la sensualidad desbordada.

Si bien, desde las luchas independentistas africanas y las vigentes movilizaciones reivindicativas y de emancipación (Jiménez 2013) se han elaborado importantes contrahistorias y escrituras contestatarias que caracterizan "a gran parte de la literatura postcolonial o anticolonial" (Tuhiwai 2017: 34), estos relatos disonantes, que amplían y complejizan la historia de africanos y afrodescendientes, no son de fácil acceso para la población mexicana en general. No lo son, por una parte, porque la mayoría de este material no es asequible por motivos económicos o está escrita en idiomas distintos al español –inglés, portugués y francés, principalmente– y, por otra parte, porque se trata de textos y trabajos especializados que emplean un lenguaje más académico que limita su alcance. Además, cuando se trata de formatos audiovisuales que circulan en redes sociodigitales o plataformas de *streaming*, las narrativas hegemónicas y racistas son las más mediatizadas y beneficiadas por los algoritmos (Noble 2018). Sin embargo, como aquí se argumentará, el problema no se reduce exclusivamente a la dificultad de acceder a otras narrativas.

---

3 El afropesimismo puede entenderse como una forma discursiva y una práctica de representación (B'béri y Louw 2011: 344) que reproduce ideas paternalistas y patologizadas sobre África y las personas africanas; una forma que representa al continente y a su población (y, por asociación, a las personas afrodescendientes) de manera homogeneizada en términos negativos. Los discursos afropesimistas reiteran prácticas y representaciones racistas y racializadas, así como capacitistas.

Como una forma de entender cómo es que operan estos afropesimismos esencializantes sería más que necesario realizar un trabajo de largo aliento que analice y profundice no solamente en los contenidos más difundidos por los medios mexicanos sobre África y "lo negro", sino también en la recepción de las audiencias, quienes no son entes pasivos ni receptores irreflexivos de tales representaciones. Tal objetivo, sin embargo, desborda los márgenes del presente trabajo, por este motivo, me parece conveniente centrarme específicamente en un grupo de personas que, al ser parte de la sociedad mexicana, están igualmente expuestas al relato único afropesimista, ya no sólo de los medios masivos de comunicación, sino del sistema educativo mexicano en su conjunto (Masferrer León 2014, 2019 y 2021): estudiantes de antropología a nivel licenciatura, específicamente de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) –ambas con sede en la Ciudad de México–[4].

La elección de mis colaboradores y colaboradoras responde a dos motivaciones: i) Se trata de jóvenes que, al momento de la pesquisa, consumían asiduamente contenidos multimedia (vía redes sociodigitales, cine, *streaming* y televisión, principalmente), que se ubicaban en un mismo rango de edad y que, por su formación (en proceso) se espera que tengan la preparación adecuada para elaborar análisis críticos de sus realidades, especialmente en lo tocante a la *Otredad*. ii) Mis intereses de investigación y mi trabajo docente (en ese entonces) en la UNAM y la ENAH –con estudiantes de pregrado/licenciatura en Antropología Social, Arqueología, Antropología Física, Etnohistoria y Etnología, específicamente– me han permitido acercarme a sus representaciones del *Otro* y me posibilitan hacer una serie de comentarios en torno a sus respectivos planes de estudio. Este último punto es medular para lo que sostengo en este escrito: que, pese a su preparación universitaria, los estereotipos negativos y las esencializaciones sobre África, "lo afro" y "lo negro" están profundamente internalizadas, como resultado de un racismo estructural que se expresa cotidianamente[5] y que, en el caso de profesionales de la diversidad y la *otredad*, requiere de un profundo trabajo de reflexión, difracción (Haraway 2019) y autovigilancia para ser exorcizado.

---

4 Agradezco enormemente a las/les/los estudiantes que colaboraron para que este trabajo fuera posible.

5 Para Philomena Essed, la vida cotidiana es heterogénea en términos de los tipos de relaciones, situaciones sociales y posiciones transitadas por los sujetos; y al mismo tiempo, presenta suficiente uniformidad para que puedan reproducirse ciertas estructuras. La autora llama "racismo cotidiano" al conjunto de prácticas que producen, mantienen y actualizan tales estructuras de racializaciones en la heterogeneidad de las relaciones sostenidas en la vida cotidiana (Essed 2018). La cualidad estructural y cotidiana del racismo no se expresa únicamente, ni necesariamente, en forma de actos deliberados y conscientes. Más habitualmente, se internaliza afectivamente y se filtra de modos pre-reflexivos, desbordándose en nuestros pensamientos, afectos, prejuicios y deseos.

Para llegar a tales conclusiones, el presente trabajo inicia con una discusión del proceso de esterotipación de "lo afro" y la contribución que las disciplinas antropológicas, en tanto "voces autorizadas", han hecho a este respecto. Posteriormente, se analizan unos *collages* elaborados por un grupo de estudiantes colaboradores como parte de un ejercicio asignado en el marco de un curso de teoría antropológica de la ENAH impartido por mí en el año 2021. Además, también se analiza una serie de respuestas vertidas en una dinámica surgida en el contexto de mi investigación doctoral en torno a la música tropical afrodescendiente,[6] dinámica en la cual participó un grupo de estudiantes, tanto de la ENAH como de la UNAM en ese mismo año. Tanto uno como otro ejercicio hacen posible vislumbrar los vacíos y los silencios engendrados por la historia única, así como las ausencias y los silenciamientos en los currículos universitarios –específicamente de antropología, productos de la ideología del mestizaje y el nacionalismo mexicano, el racismo epistémico y la colonialidad del saber. Al final, cierro este escrito presentando algunas reflexiones sobre la enseñanza antropológica desde un posicionamiento crítico, situado y antirracista.

Estereotipos y purificaciones de "lo afro"

Para comenzar, es necesario hacer unas breves anotaciones sobre lo que aquí se entiende como "purificaciones". De acuerdo con Bruno Latour (2007), en el proyecto de la modernidad se hizo un gran esfuerzo para pensar "la naturaleza" como una esfera pura, cerrada y autónoma, en oposición a otra esfera del mismo tipo, "la sociedad". Y lo mismo se hizo respecto de "la tradición", "el progreso", "la ciencia" y la "tecnología": se efectuó un trabajo epistemológico exhaustivo para cribar, delimitar y mantener separadas estas esferas. Estos límites definidos posibilitaron y constituyeron las dicotomizaciones, con las cuales se refuerza el mismo proceso de diferenciación, así como sus fronteras, al tiempo que hacen de barricada ideológica y artefactual[7] para impedir cualquier tipo de hibridación o contaminación. Dicho proyecto moderno es propio de Occidente, quien se pensó a sí mismo como modelo para el resto, por lo que, como apunta Stuart Hall, "Occidente", como concepto, es también un "sistema de representación" que permite caracterizar y clasificar sociedades al proveer criterios comparativos y que funciona como una ideología, al devenir en factor organizativo de sistemas de poder globales (Hall 2013: 51).

---

6 Este escrito recoge buena parte de las reflexiones y análisis contenidos en ese trabajo, en una versión actualizada y sintetizada.

7 Siguiendo a Donna Haraway, con *artefactual* me refiero a que tales esferas separadas se construyen "tanto en forma de ficción como de hecho real", resultado de prácticas tecnocientíficas de "actores particulares, en temporalidades y localizaciones específicas" (Haraway 2019: 32).

Siguiendo a este autor, tal noción gesta un estándar con el que sociedades, pueblos y prácticas son comparadas; comparaciones que se fincan en dicotomías que van del polo positivo al negativo: "'Occidente' = desarrollado = bueno = deseable o 'no Occidental' = subdesarrollado = malo = indeseable" (Hall 2013: 52). Por tanto, también se trata de un término que produce conocimiento y que organiza las formas de pensar, sentir, hablar y actuar (Hall 2013: 53). Como se argumentará más adelante, la blanquidad también forma parte de dichos criterios comparativos; por lo que "occidental" deviene en otro modo de decir "blanco", "moderno" y "humano".

Richard Bauman y Charles L. Briggs (2003), siguiendo a Latour, argumentan que el trabajo de la purificación, como herencia decimonónica o incluso anterior, no consiste en la descripción de un objeto ontológicamente "puro", sino que se trata de una construcción epistemológica en la que lo "puro" se separa, decanta y delimita de lo "híbrido-contaminado"; y que, precisamente, el trabajo de la purificación "busca borrar la conciencia de estas conexiones para mantener la ilusión de autonomía de esos ámbitos" (Bauman y Briggs 2003: 4)[8]. Los autores sostienen que, en el lenguaje, la purificación consiste, además, en establecer categorías mediante un proceso de entextualización; es decir, las categorías terminan siendo mediadas y mediadoras de lenguaje. Por supuesto, este trabajo de purificación es siempre ilusorio aunque se pretenda objetivo, pues los objetos-sujetos-fenómenos continuamente se desbordan, exceden y mezclan en esferas que se concibieron y enunciaron separadas y autónomas.

A partir de lo anterior, es necesario reconocer la existencia de tales ejercicios purificadores que fundamentan a las disciplinas científicas, y aquí me refiero explícitamente a la antropología y sus distintas ramas. Lizette Alegre argumenta que, a través de ejercicios disciplinantes que consisten en un arduo trabajo de racionalización, se elaboran mecanismos correctores o reguladores, inherentes a "los saberes expertos, especializados y autorizados" (Alegre 2021: 11). Estas "voces expertas" describen, caracterizan, definen y explican las prácticas de los *Otros* desde sus discursos legitimados, al elaborar categorías puras y límpidas que no admiten contradicciones. En términos de artefactualidad (Haraway 2019), tales epistemologías de purificación resultan del "montaje" de imágenes a pluma, tecla y saliva del *expertise* que "corta, pega, agrupa y asocia fragmentos dispersos, disminuye o acentúa ciertos aspectos, para producir una forma visible que no se opone a una imagen supuestamente verdadera de la realidad, sino a otras formas visibles producidas por otros actos de montaje" (Abélès y Badaró 2015: 94-95). Estas epistemologías de purificación se presentan como invariablemente

8 Todas las traducciones de textos escritos en un idioma diferente al español han sido elaboradas por mí.

ideológicas, en tanto afirman el ocultamiento del mismo proceso de purificar; y contribuyen a crear un "efecto de realidad" que nos atraviesa de continuo.

Sin embargo, como señala Ana María Ochoa, el mero acto de nombrar, "capturar" y purificar no es suficiente para construir una postura autorizada y legitimada (Ochoa 2005: 212). La incidencia de figuras y "voces expertas" es necesaria para asegurar, en el caso del quehacer antropológico, aquello de interés científico, significativo y que merece ser estudiado (por ejemplo: "lo tradicional", "lo originario", "lo que tiene densidad simbólica", etcétera) y con ello, relegar de sus campos de interés lo no-adecuado, que adquirirá la condición de proscrito y abyecto (Ochoa 2012: 398), a menos que atraviese un proceso en el que se purifique. Y es que, como sostiene Hall (1984), en la construcción de lo hegemónico –lo "auténtico" y "legitimado" – paralelamente se construyen periferias y subalternidades, excesos y mezclas que escapan a nuestros ejercicios de captura.

Lo anterior cobra vital relevancia porque sabemos que todo discurso, en este caso discurso antropológico y todo lenguaje son constitutivos y performativos de la realidad. Con otras palabras, en el acto de definir "objetos de estudio" puros, estos van constituyéndose y, al unísono, prefigurando nuestras expectativas y modos de actuar frente a tales "realidades". En nuestra formación antropológica leemos y escudriñamos textos "clásicos" que nos enseñan sobre términos como "cultura", "tradición", "ritual", "símbolo", "supervivencias", "grupos étnicos" y demás. Tales nociones no solamente las aprendemos, sino que las incorporamos a nuestro particular modo de entender el mundo y dotarle de sentido. Así, cuando estamos en presencia de la *Otredad*, la pensamos (y explicamos) con categorías que nos orientan, pero que también se vuelven evaluativas y normativas (¿qué sí es "tradicional"?, ¿qué no lo es?). En este sentido es que se presenta el "efecto dominante de la autoridad": los "clásicos" adquieren autoridad para autorizar al profesorado, quien, a su vez, toma autoridad para autorizar a sus estudiantes y así sucesivamente (Despret 2008: 242).

Es importante considerar lo anterior toda vez que África, como espacio geográfico, pero también como "yacimiento de fantasías" (Mbembe 2016), es un perfecto ejemplo de trabajos de purificación y, a la vez, de desbordamientos. Como anoté al principio de este escrito, los medios masivos de comunicación han tenido –y continúan teniendo– un rol significativo en "la creación y fijación de los estereotipos" (Ndongo-Bidyogo 2009: 170); lo que impacta directamente en el común de la población mexicana, en este caso, que se ve bombardeada por imágenes y relatos afropesimistas o exotizantes y romantizados. Edward Said (2002) ya había advertido que estas formas de discursos autoritarios y autorizados son una muestra del dominio colonial de Occidente y de su hegemonía cultural, que se expresa en boca y pluma de viajeros, periodistas, novelistas y académicos por igual; quienes se han dedicado a fabular o moldear una "África pura", es decir,

"auténtica" al escrutinio del imaginario occidental: empobrecida, exuberante en flora y fauna, salvaje, enigmática, mágica; tierra calurosa habitada por hombres, mujeres y niños desamparados, bailando y cantando, haciendo música con el ritmo virtuoso e indescriptible de sus tambores parlanchines (Wainaina 2005). Es decir, así como Said denunció la orientalización de Oriente, puede decirse que África ha sido africanizada: purificada y co-ficcionada por las voces autorizadas y autorizantes. Y, sin lugar a dudas, la antropología es una de estas voces.

Como anoté antes, desde México –pero este argumento puede extenderse mucho más allá– lo que las personas no especializadas conocen y saben sobre África, africanos, africanas y afrodescendientes es, por lo general, una reproducción irreflexiva de estereotipos, consecuentes con lo que Mbembe llama la *razón negra*, la cual consiste:

> […] en una suma de voces, de enunciados y discursos, saberes, comentarios y tonterías cuyo objeto es "la cosa" o la "gente de origen africano", así como aquello que, se diría, constituye su nombre y su verdad –sus atributos y cualidades, su destino y sus significaciones como segmento empírico del mundo– (Mbembe 2016: 67).

Los estereotipos tienen un efecto esencializante, pues reducen al objeto, a África y a la gente de origen africano y afrodiaspórica, en este caso, a su mínima expresión; le constituyen en la designación y lo fijan por la eternidad, del mismo modo que pueden cristalizar los afectos producidos por sus figuras ficcionadas. El acto/proceso de estereotipar (la estereotipación) retiene sólo unas cuantas características del objeto, las cuales serán exageradas y simplificadas, con lo que se vuelven más fácilmente reconocibles (Hall 2010b: 429-430). Por este motivo, no pueden desprenderse de las relaciones asimétricas intrínsecas a la elaboración de representaciones esterotipadas, un ejercicio de violencia simbólica y material, con efectos reales, en el que unos grupos ejercen poder sobre otros, a través del discurso y del acto de nombrar y definir (Hall 2010b: 431). Una parte del quehacer antropológico radica en la elaboración de categorías y definiciones que posibiliten hacer a la realidad más "fácilmente" cognoscible. Como vimos, esta elaboración de categorías constituye en sí mismo un ejercicio purificador y disciplinante, puesto que le asigna a cada cosa *su* lugar. Por ello, no se trata solamente de la fabricación de fantasías, sino de "un cuerpo de teoría y práctica en el que, durante muchas generaciones, se ha realizado una inversión considerable" (Said 2002: 26). Y, como anota Hall, tales representaciones son también "sitio de vida y muerte" (Hall 2010c: 62).

Para Adichie, los estereotipos no necesariamente son falsos, pero siempre son incompletos (2018: 22), lo que, en este caso, redunda en que las personas africanas y afrodescendientes también son representadas como seres incompletos

y fijos. Aquí es donde radica la ambivalencia que Homi Bhabha reconoce en las representaciones estereotipadas: deben ser inmutables y fijas, a la vez que constantemente renovadas y actualizadas para seguir cumpliendo su función (Bhabha 2002: 91). De ahí que los estereotipos que se han mencionado líneas arriba lleven en circulación cerca de tres mil años (Iniesta 2009: 15), guardando su núcleo y sin perder vigencia. Lo que debe resaltarse es que tales figuras-estereotipo se confeccionan en negativo, es decir, como el opuesto constitutivo de Occidente, de lo moderno y de lo blanco[9], como arriba se argumentó. En este sentido es que se entienden como expresión de la "razón negra" denunciada por Mbembe y, por ende, de las lógicas racistas y racializantes enquistadas en nuestro presente y en nuestra propia práctica disciplinar, como argumento páginas adelante.

En el caso que aquí compete, podrían distinguirse, por lo menos, tres reduccionismos o trabajos de purificación que decantan en estereotipos negativos que son más comúnmente mediatizados.

> 1.África se vincula, por fuerza, a "lo negro", fundiéndose irremediablemente el uno con la otra en el imaginario colonial de Occidente. El epíteto de "Continente negro" nos adelanta que el cuerpo del territorio es confundido con el cuerpo-dermis de una parte de la gente que le habita.
>
> 2."Lo negro" hace referencia a las "marcaciones corporalizadas" (Restrepo 2021: 21) que mapean los cuerpos racializados como negros, es decir, aquellos que son reducidos "a los significadores de su diferencia física"; diferencia afincada en rasgos arbitrariamente definidos: labios gruesos, cabello rizado, cara y nariz ancha, cantidad de melanina, etcétera (Hall 2010b: 441).
>
> 3.África se toma como un espacio homogéneo, al unísono que se generaliza sobre "la gente negra", cuya cultura e identidad suelen ser reducidas a rasgos estéticos, prácticas y objetos que Occidente interpreta como "decididamente africanos": música y danza, animismo y superstición, vestimenta colorida, ritmo y tambores, entre otros. Este moldeamiento se hace en franca oposición a lo "occidental" –purificado como racional, científico, desarrollado, civilizado, moderno–, con lo que "lo africano", "lo negro" y "lo afrodescendiente" quedan subsumidos cartesianamente a lo emocional, la superstición, el pasado y la tradición. La conjunción de estos tres reduccionismos se instala en la sustantivación del prefijo "afro",

9 El término "blanco" no alude únicamente al color de la dermis, sino que describe un modo de ser que históricamente se ha asumido a sí mismo como superior al resto. "Blancx no es un color. El blanco es una definición política, que representa los privilegios históricos, políticos y sociales de determinado grupo que tiene acceso a estructuras e instituciones dominantes de la sociedad. La blancura representa la realidad y la historia de un grupo determinado. Cuando hablamos de lo que significa ser blanco, entonces hablamos de política y ciertamente no de biología" (Kilomba, citado en Piña 2017: 38).

> palabra con la que se apela brumosamente a la identidad, la gente y las prácticas culturales (Restrepo 2021).

Con otras palabras, el trabajo epistemológico de su purificación fue, a la vez y principalmente, un proceso de racialización, en el cual los cuerpos de africanos, africanas y afrodescendientes fueron marcados, inscritos y codificados con una serie de rasgos fenotípicos arbitrariamente seleccionados y supuestamente correspondientes a sus cualidades morales, cognitivas, afectivas, psicológicas y sociales (Restrepo 2010). A través de estas fabulaciones y purificaciones, se logró "el advenimiento del negro como sujeto de raza […] un sujeto susceptible de descalificación moral y de instrumentalización práctica" (Mbembe 2016: 68). Y, como todo trabajo de purificación, se oculta su constitución ideológica que posibilita re-presentar como "naturales" a los vínculos África-negro, negro-atraso y afro-tradición.

Aquí no se pretende hacer una revisión exhaustiva de los procesos de purificación por los que han atravesado África, africanas y afrodescendientes, pues ello rebasaría, por mucho, los alcances de quien escribe. Más modestamente, lo que se propone es discutir de qué modo tales purificaciones han sido incorporadas por las y los estudiantes de antropología en México; cómo es que se asumen "objetivas" dichas representaciones estereotipadas de "lo afro", con lo que, inconscientemente, se contribuye a la perpetuación del racismo y la violencia epistémica de nuestra disciplina.

Desconocimiento y olvido: percepciones en el aula

En sus estudios sobre la presencia de africanos y afrodescendientes en los libros de texto de educación básica en México, Cristina Masferrer León resalta cómo, pese a que cada día se acrecienta el número de investigaciones dedicadas al tema y se hace más sonora y potente la movilización afromexicana por la exigencia de sus derechos, en la sociedad en general, mestiza(da), sobre todo, persiste un desconocimiento y una falta de reconocimiento de su participación en el devenir histórico-cultural de nuestro país. Para la autora, ello se debe, en gran medida, a los vacíos y deficiencias de la educación primaria y secundaria en cuyos libros de texto, gratuitos y obligatorios, no se brinda información veraz ni completa sobre esta población; lo cual responde a una ignorancia de Estado deliberada y a un racismo silente que se manifiesta en forma de olvido y exaltación del mestizaje (Masferrer 2014).

Si a estas ausencias de información se les suma la sobre-representación mediatizada de "lo afro" en forma de estereotipos negativos, se entiende cómo adquiere permanencia el relato único al que se refiere Adichie (2018): la versión negativa

de un grupo subalternizado se toma como la única existente; lo que contribuye a la reiteración y reproducción de injusticias y relaciones de poder asimétricas. Si bien, anteriormente insistí en la imparable repetición de esencialismos por los *mass media*, otro modo de contribuir al desconocimiento de "lo afro" es a través del silencio; lo que, en contexto educativo, Masferrer León llama "pedagogías del olvido" (Masferrer 2021).

En nuestro país, la educación oficial se vuelve enclave para la reproducción e interiorización del nacionalismo, "coerción ideológica" que, como sostiene Tomás Pérez Vejo, tiene por fin la confección de un relato que nos dice quiénes somos y de dónde venimos. Y en ese relato mexicano de nación, "lo negro" ha estado históricamente proscrito, silenciado y relegado al olvido deliberado: "genocidio blando" que, bajo el nombre de "mestizaje", aniquiló genealogías enteras (Pérez 2017) y nos obligó, violenta y subrepticiamente, a renunciar y des-conocer nuestras complejas y enredadas ancestrías, en la persecución de la promesa del progreso al "mejorar la raza".

A lo largo de mi breve carrera como docente de antropología a nivel licenciatura/pregrado –del 2017 a la fecha– pude percatarme que, a menos que sus biografías se vinculen directamente con ello, la gran mayoría de las/les/los estudiantes con los que he interactuado desconocen la historia de los pueblos afromexicanos o tienen nociones muy vagas respecto a su presencia en el país, como antecedente, mencionan la esclavitud, pero no poseen información más detallada. Siguiendo a Masferrer León, esto puede explicarse debido a las pedagogías del olvido en su formación temprana, en la que "los contenidos escolares se encaminan a recordar relatos parciales de la historia mientras se entierran en el olvido otros relatos y otras memorias" (Masferrer 2021: 195). Tal desconocimiento también se debe a los vacíos en sus planes de estudio y los contenidos mínimos de sus asignaturas en la universidad. Antes de hacer un par de comentarios sobre el punto anterior, conviene exponer aquí algunos de los resultados de un ejercicio que llevé a cabo entre 2020 y 2021, los cuales permiten explicitar las carencias de nuestro sistema educativo y las "pedagogías del olvido", como apunta Masferrer (2021), solo que esta vez a nivel de educación superior.

En el marco de mi investigación doctoral en antropología, y como una estrategia para subsanar la imposibilidad de hacer trabajo de campo a consecuencia del encierro doméstico obligado por la presencia de la COVID-19, decidí llevar a cabo una dinámica virtual con estudiantes, con el fin de contrastar sus experiencias de escucha musical (exógenas) con las de personas afromexicanas de la Costa Chica.[10] Tal ejercicio consistió en una adaptación de la técnica de "escucha

10 La Costa Chica es una región geográfica-cultural que recorre de Acapulco (Guerrero) a Huatulco (Oaxaca), franja pegada al océano Pacífico y a los pies de la Sierra Madre

reactivada",[11] la cual consiste en reproducir una serie de audios y que las personas participantes respondan algunas preguntas: ¿qué escuchan?, ¿qué les hace sentir?, ¿qué les hace pensar?. En mi versión, no solamente les presenté audios de música tropical costachiquense, sino que también incluí videoclips, con la intención de averiguar si sus experiencias ante lo estrictamente sónico diferían o se potenciaban con lo visual. Para esta dinámica, lancé una invitación colectiva a estudiantes y exestudiantes, tanto de la ENAH como de la UNAM, quienes cursaban distintos semestres de las licenciaturas en Arqueología, Etnohistoria, Antropología Social, Etnología y Antropología Física. En total, participaron alrededor de 30 jóvenes, entre los 19 y los 27 años.

Uno de los ejemplos que les presenté fue la pieza *Pinotepa Nacional* del Original Conjunto Mar Azul.[12] Sólo con el audio, los estudiantes manifestaron una apertura a esta música, asociándola con el trópico, el calor, la cerveza, la playa, la fiesta y la alegría; todos ellos, tropos por excelencia de la afrodescendencia que, en nuestro país, suele vincularse exclusivamente con las costas de Guerrero, Oaxaca y Veracruz. Sin embargo, su percepción cambió una vez que pudieron ver el video de la canción: les pareció "chistoso", "ridículo" y "chocante"; más aún, les parecía "curiosa" la "mala" calidad de la grabación, la "pobreza" de la producción y el escenario elegido (la playa). No quiero detenerme en el análisis de sus captaciones sensibles, las cuales analizo detalladamente en la respectiva tesis, sino que, lo que me interesa enfatizar a razón de este escrito es que nuestros propios actos de escucha también están profundamente purificados y que cualquier expresión estética, musical, en este caso, está, a su vez, antecedida por jerarquías que le son constitutivas en el acto de escucharse: "lo feo", "lo ridículo", "lo inaudible" (Alegre 2021).

Esto se vuelve urgente de reconocimiento cuando de "profesionales" de la cultura y la diversidad se trata. Podría suponerse que, como parte integral de la formación de futuras generaciones antropólogas, se alienta en éstas el análisis crítico y la reflexividad sobre sus encuentros con la *Otredad*. Sin embargo, esta dinámica me mostró que no se ejercita lo suficiente –o en absoluto– la autovigilancia, a falta de una mejor expresión, menos punitivista, respecto del ejercicio de poder intrínseco a una disciplina científica que se dedica a entender las vidas culturales de los *Otros*. Por otro lado, algunas de las respuestas de las/les/los estudiantes

---

del Sur; zona que, desde el siglo XVII se ha caracterizado por una fuerte presencia de personas afrodescendientes (Aguirre Beltrán 1958). En la década de 1980 se convirtió en un territorio de donde germinó el movimiento etnopolítico afrorreivindicatorio (Lara 2010, Quecha 2015).

11 La escucha reactivada (*écoute réactivée*) es una estrategia desarrollada en el Centre de Recherche sur l'Espace Sonore et l'Environnement Urbain-CRESSON (Grenoble, Francia), especialmente por Jean-François Augoyard y Pascal Amphoux.

12 El videoclip oficial y la pieza original pueden consultarse en este enlace: https://youtu.be/QBvEjr3h6-E?si=mv8AeKXMH2VgnnQy.

de antropología me mostraron cómo se mantienen las "pedagogías del olvido" aún dentro de un quehacer que presume encabezar el interés por la diversidad cultural del país. Ante el video mencionado, un estudiante manifestó lo siguiente:

> Escuchando cualquier sonido, tendemos a relacionarlo con cosas específicas, principalmente en la música, puesto que creamos un imaginario de cada género o en automático nos recuerda estados de ánimo. Sin embargo, mirando inmediatamente el video, es probable que la construcción creada en nuestra mente se desplome porque resulta distinto, en mi caso me sucedió en tres de los videos […] *Era de esperarse* que uno se llevara la sorpresa de ver gente negra cantando música tropical, porque no es la imagen que tenemos de esa música aquí.[13]

¿Por qué, ante la presencia de personas racializadas como negras, la *sorpresa* era el efecto de esperarse? Lo que permite traslucir este comentario, así como otros similares, es el profundo desconocimiento de la realidad histórica y poblacional de México, así como los ejercicios de ocultamiento sistemático que atraviesan no sólo a los medios masivos de comunicación, sino también a la formación educativa como resultado de un racismo anti-negro de Estado sostenido en el relato nacionalista mestizófilo (Moreno 2022, Varela 2022).

El comentario citado corresponde a una persona que en ese momento tenía 26 años y cursaba el sexto (de ocho) semestre de su carrera, es decir, en más de la mitad de su licenciatura no había tenido oportunidad de conocer nada significativo sobre la histórica presencia de africanos y afrodescendientes en su país. Para esta persona, como para las mexicanas "promedio", "lo negro" se asociaba más bien con la extranjería (Moreno 2022, Pérez 2023, Saade 2009). Al mismo tiempo, su comentario permite argumentar que, cuando se trata de experiencias de contacto con la diferencia, la reflexión y la reflexividad no son suficientes: no basta con un replegarse hacia sí misma. Por el contrario, se vuelve necesaria la *difracción*: el reconocimiento de la afectación a partir "de la interferencia, no de la réplica" (Haraway 2019: 47), lo que aquí quiere decir el ejercicio de salir de la historia única ante la ineludible e innegable presencia de lo otro.

Aunque queda pendiente un estudio sobre la temática "afro" en los planes de estudio de antropología a nivel nacional, por el momento sólo me es posible hablar de mi experiencia cercana. En la licenciatura de Antropología que se oferta en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, se ofrece el curso "Poblaciones Afrodescendientes en México", sin embargo, esta es una asignatura de elección, por lo que el estudiantado no está obligado a cursarla; aunque cada que se oferta se cubre el cupo máximo de estudiantes, entre 30 y 40. Por su parte,

13 Estudiante J., septiembre de 2021.

a nivel licenciatura, en la ENAH no hay un curso específico sobre la presencia afrodescendiente y, más bien, en ciertas ocasiones se proponen materias optativas que no siempre se imparten, pues dependen de la inscripción de por lo menos cinco estudiantes; lo que nos habla del interés marginal por estas temáticas. Hasta el día de hoy, existen dos proyectos de Investigación Formativa, que fungen como seminarios de tesis, que giran en torno a estas líneas: "Re-pensando África: antropología e historia desde América Latina", con un enfoque afrocentrado y descolonial; y "Culturas afroamericanas en México". No obstante, en conjunto, no alcanzan a sumar más de 20 personas inscritas al semestre.

Por lo menos en la ENAH, donde hasta el momento he concentrado la mayor parte de mi actividad docente, el campo de estudio dominante continúa respondiendo al régimen de alteridad hegemónico, en el que "lo indígena" se instala como el único autorizado y legitimado *Otro* del mexicano-mestizo. Así, en los cursos obligatorios que conforman los planes de estudio de las distintas carreras, el tema de la afrodescendencia pasa de largo, o bien, se limita a la revisión superficial de los trabajos pioneros de Gonzalo Aguirre Beltrán. Lo anterior hace entendible el que gran parte de las/les/los estudiantes que participaron en la dinámica desconocieran por completo u olvidaran la existencia de pueblos negros en el país. Aunque, como analiza Masferrer (2021, 2019 y 2014), esta situación lamentablemente no es extraordinaria, pero sí adquiere una particular gravedad para el caso de personas antropólogas en formación. Como apunté páginas atrás con Despret (2008), los planes de estudio que silencian tales presencias autorizan al profesorado a silenciar y, olvidar a su vez, sus figuras autorizadas autorizan que el estudiantado reproduzca los mismos olvidos y borramientos, los cuales terminarán fijados en sus propias prácticas discursivas y escriturales.

¿Y qué pasa con las/les/los estudiantes de antropología que se autoadscriben como afrodescendientes? Ya había advertido Adrienne Rich que "cuando alguien con la autoridad, digamos, de un profesor describe el mundo y tú no estás en él, se produce un momento de desequilibrio psíquico, tal como si te miraras al espejo y no vieras nada" (citada en Rosaldo 2000: 19). La ausencia de las personas afrodescendientes y "lo negro" en la historia nacional y la educación "oficial", en los rituales patrios y en general, en los regímenes de representación de lo mexicano, da cuenta de este viejo espejo, opaco por el paso de los años. Sentirse fuera-de y sentirse, además, percibidos como extraños por los otros es, desde luego, un desequilibrio de historias escritas con tinta indeleble y sin espacio en los márgenes.

Imágenes de África: presente etnográfico y pasado perpetuo

Como sostiene bell hooks, los sesgos en los planes de estudio, como los mencionados en líneas atrás, "reinscriben sistemas de dominación" (hooks 2021:

31) y reproducen lo que se ha llamado "racismo epistémico". Este tipo de lógica racista asume la inferioridad intelectual-cognitiva de las personas no-blancas y los grupos no-occidentales; una tradición de pensamiento que es, al unísono, racista, capacitista, cisheterosexista y androcéntrica, pues "privilegia el conocimiento masculino 'occidental' [y blanco] como el conocimiento superior en el mundo actual [el único con] acceso a la 'universalidad', la 'racionalidad' y la 'verdad'" (Grosfoguel 2011: 343). Por ejemplo, si se revisan los programas de las asignaturas de teoría antropológica de las universidades mexicanas, casi la totalidad de los autores revisados son varones blancos del Norte Global; con lo que, en este caso, los nombres de pensadoras y pensadores racializados en negativo y del Sur Global no tienen cabida o solo aparecen marginalmente, contribuyendo así a la "colonización discursiva de nuestros imaginarios[disciplinares]" (Valencia 2021: 56). Desde luego, esto no es exclusivo de México.

El silenciamiento de plumas y voces no hegemónicas se da de continuo en distintas disciplinas científicas, sin embargo, en antropología resulta particularmente evidente: los conocimientos y saberes de los *Otros* aparecen como mero testimonio. O, en todo caso, sus aportes no se conciben a la altura de "los clásicos", pues, tradicionalmente, más que autores se toman como "sujetos de estudio", con lo que no se reconoce su lugar como sujetos epistémicos válidos. Este hecho es expresión de la colonialidad del saber, la cual se refiere a la lógica epistémica del "patrón de poder global" que es constituida por un ordenamiento clasificatorio y jerárquico de los conocimientos, "donde unos aparecen como la encarnación del conocimiento auténtico y relevante, mientras que otros conocimientos son expropiados, inferiorizados y silenciados" (Restrepo 2020: 13). De tal modo que "las categorías, conceptos y perspectivas […] se convierten así no sólo en categorías universales para el análisis de cualquier realidad, sino igualmente en proposiciones normativas que definen el *deber ser* para todos los pueblos del planeta" (Lander 2000: 23).

Si bien, mucho se ha escrito y debatido sobre el pasado imperialista y colonialista de la antropología, no deja de ser necesaria una reflexión crítica sobre los modos en que actualmente se enseña este quehacer en México: a quiénes leen los estudiantes, quiénes se enseñan como "voces autorizadas", qué tipo de purificaciones se gestan en la práctica, cómo conducirnos éticamente en trabajo de campo, qué implicaciones y efectos tienen nuestros discursos, etcétera. A propósito, Linda Tuhiwai sostiene que la investigación es una de las principales vías mediante las cuales se regulan y tienen efectos "los códigos subyacentes" del racismo y la colonialidad; lo que ocurre no sólo en las normativas formales de cada paradigma científico, sino también:

> mediante la plétora de representaciones y construcciones sobre el Otro realizadas en trabajos académicos y "populares", y en los principios que

> asisten para seleccionar y recontextualizar dichas construcciones en espacios tales como los medios de comunicación, las historias oficiales y el currículum escolar (Tuhiwai 2017: 34).

En este apartado me interesa ejemplificar lo que he argumentado desde el inicio de este escrito y que conjuga lo planteado por Tuhiwai (2007): que la interiorización de los estereotipos negativos sobre "lo afro" no responde exclusivamente a un vacío en su formación básica, sino que se ve reforzado a lo largo del tiempo, tanto por los *mass media* como por sus propias clases y profesores en la universidad, lo que enviste a tales representaciones incompletas de un halo de "objetividad" y "neutralidad", autorizadas por la propia práctica antropológica en la que se están desenvolviendo. Para desarrollar esta idea, recurro al análisis de unos *collages,* los cuales formaron parte de una tarea asignada en el marco de un curso de teoría antropológica en la licenciatura de Etnohistoria en la ENAH.

Para la realización de este ejercicio se les dio la indicación de organizarse por equipos y elaborar un collage digital inspirado en lo primero que viniera a sus mentes al escuchar la palabra "África", es decir, por asociación libre. Mi intención era tener una ventana a los imaginarios de este grupo de estudiantes de tercer semestre, con la hipótesis de que sus representaciones serían estereotipadas, a la manera de la historia única y la *razón negra*. El día de la clase, cada equipo expondría el resultado de su trabajo comentando las razones de su diseño. Posteriormente, daríamos paso al tema de la sesión del día: otredad, racismo y representación.

Como puede notarse en la Figura 1, todos los trabajos retoman los consabidos tópicos del discurso afropesimista que ya he reiterado: la exuberancia de flora y fauna, la exotización de las culturas, la negritud, los "conflictos tribales", el asistencialismo, el hambre y la pobreza, la música y la danza, la ritualidad, etcétera (tan solo uno de los *collages* aludió a artistas e intelectuales). Durante la exposición de sus tareas, coincidieron en palabras claves: tradición, herencia, pasado. Como las tres son un dominio importante de la reflexión y la teorización antropológica, así como oposiciones constitutivas de la modernidad, quiero detenerme en anotar algunos puntos al respecto.

La concepción y el uso del tiempo es un aspecto clave para el proyecto de la modernidad, en el que el tiempo pasa y avanza, siguiendo una línea recta ascendente, sin posibilidad de retorno. Este proyecto, como se discutió antes, es parte constitutiva de la colonialidad del saber, en tanto esta última "es una construcción *eurocéntrica*, que piensa y organiza a la totalidad del tiempo y del espacio, a toda la humanidad, a partir de su propia experiencia" (Lander 2000: 23), la cual deviene en modelo de referencia superior y universal. Para Latour (2007) la modernidad se rige por la novedad, la aceleración, la revolución y las

rupturas, por lo que "moderno" y "modernización" también definen, por contraste, a lo atrasado, lo arcaico, lo estable y lo tradicional. Así, continúa el autor, la modernidad se vuelve asimétrica por partida doble: "designa un quiebre en el pasaje regular del tiempo, y un combate en el que hay vencedores y vencidos" (Latour 2007: 27).

Edgardo Lander sostiene que, por este motivo, la modernidad también es "un dispositivo de conocimiento *colonial* e *imperial*" en que se articula la diversidad de pueblos y grupos, transformándose en la forma "normal" de ser:

> Las otras formas de ser, las otras formas de organización de la sociedad, las otras formas del saber, son trasformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas. Son ubicadas en un momento *anterior* del desarrollo histórico de la humanidad, lo cual dentro del imaginario del progreso enfatiza su inferioridad. Existiendo una forma "natural" del ser de la sociedad y del ser humano, las otras expresiones culturales diferentes son vistas como esencial u ontológicamente inferiores e imposibilitadas por ello de llegar a "superarse" y llegar a ser modernas (debido principalmente a la inferioridad racial). Los más optimistas las ven como requiriendo la acción civilizadora o modernizadora por parte de quienes son portadores de una cultura superior para salir de su primitivismo o atraso. *Aniquilación o civilización impuesta* definen así los únicos destinos posibles para los otros. (Lander 2000: 24, énfasis añadidos).

Figura 1. Collages elaborados por estudiantes de tercer semestre de la licenciatura en Etnohistoria, ENAH, 2021.

Fuente: Archivo personal.

"Arcaico", "primitivo", "tradicional" y "premoderno", son términos que nos remiten a una particular concepción del tiempo –occidental, blanca, moderna y capitalista– que también forma parte de la epistemología antropológica más clásica: el *Otro* radicalizado, el "primitivo", el "extraño", y sus prácticas culturales se consolidaron como su "problema de investigación" por excelencia. Más aún, este *Otro* es arrojado fuera del tiempo del antropólogo –que, históricamente, encarna un cuerpo de hombre cis, heterosexual y heteronormado, con integridad corporal obligatoria, blanco, occidental y colonial– y relegado al pasado, momento y lugar al que pertenece, según el trabajo de purificación previo que le designó esa condición ontológica. Es decir, bajo esta lógica, en la escritura etnográfica, en la conceptualización teorética y en la interrelación suscitada en la experiencia de campo, se insistirá en la negación de coetaneidad; esto es, la negativa a reconocer la contemporaneidad y la co-temporalidad de los *otros*. Sus prácticas y expresiones culturales serán descritas empleando dicha terminología temporal tradicional, premoderno o ancestral y buena parte de los esfuerzos, aun bien intencionados, investigativos se preocuparán, además, por rescatar, conservar o preservar la cultura de las *otredades* "frente al embate de la modernidad"; en otras palabras, a garantizar su presencia invariable en el tiempo. Por tanto, se gesta la valoración de la diferencia cultural como distancia temporal, por lo que no es sólo un acto discursivo sino también inminentemente político (Fabian 2019: 207).

De acuerdo con estas premisas y todo lo anteriormente discutido, la gente de origen africano y las personas afrodescendientes en diáspora, fabuladas y purificadas como *Otros* –sujetos de estudio antropológico– no viven en el tiempo-moderno, sino en uno tradicional, sin cambios, fijo e inmutable; por lo que sus prácticas culturales se asumen y se re-presentan como invariables y ancladas al pasado. Como se lee en la cita de Lander (2000), la única forma en que pueden "avanzar" en el tiempo es al despojarse de su "condición atrasada"; pero, la paradoja está en que, si abandonasen aquello que los hace "sujetos tradicionales", también dejarían de ser "afros", pues hay que recordar que en el relato único y en el trabajo de purificación se han confeccionado cadenas de asociación que enlazan fuertemente a lo negro con el pasado, como un criterio que es, al unísono, constitutivo y performativo.

En este sentido, la negación de coetaneidad es una expresión de las políticas del tiempo que se ponen a juego; un modo en que la *cronocracia* se pone en práctica; de acuerdo con quienes proponen y estudian este concepto, la cronocracia se refiere a los modos en que la gobernanza, la colonización y la colonialidad para este caso, está atravesada por el poder y la capacidad de "moldear las temporalidades en las que la gente vive su vida cotidiana"; pero también se refiere a las formas prácticas y discursivas que se emplean para negar la coexistencia con la *Otredad* y así crear "relaciones profundamente asimétricas de exclusión y dominación" (Kirtsoglou y Simpson 2020: 3). Tales

políticas del tiempo adquieren dos formas en la narrativa antropológica: por un lado, se reitera la ubicación de los *Otros* fuera del tiempo de quien investiga; habitantes de un momento "anterior" que no se mueve, lo que se expresa en sus prácticas que son descritas apelando a este vínculo perpetuo con el pasado. Por otro lado, las descripciones antropológicas clásicas de la vida de los *Otros* se escriben haciendo uso del *presente etnográfico*.

Esta forma de representación consiste en el uso del tiempo presente al describir las vidas de los "sujetos de estudio": ellos *son, hacen, dicen, piensan, sienten*. Este uso del tiempo presente, que se vale de palabras que expresan una supuesta "distancia objetiva", formalismo académico y neutralidad afectiva, relata la vida social como un conjunto de rutinas compartidas, lo que crea la ilusión de que los grupos estudiados son atemporales, uniformes y ordenados; microcosmos armónicos que viven en un presente eternizado; con lo que se anulan y silencian los procesos de cambio, el conflicto, las contradicciones y la espontaneidad (Rosaldo 2000: 47-70).

Coincido con Raúl Contreras cuando señala: "el presente etnográfico persiste en nuestros modos de hacer y escribir etnografía porque nos remite a un *habitus* académico, una forma incorporada desde nuestros primeros años de inserción en la disciplina" (Contreras 2022:155). En la opinión de Renato Rosaldo –acorde con Said (2002)– el retrato etnográfico de los *Otros* sin tiempo (aparentemente neutral e inocente), como ficciones o fantasías, en palabras de Mbembe (2016), ha ayudado a legitimar la subyugación de poblaciones enteras (Rosaldo 2000: 62).

Esta cronocracia, donde África y "lo negro" se amalgaman con la tradición y el pasado, con el salvajismo y el atraso –económico, médico y tecnocientífico, principalmente– se hizo patente en las representaciones que las/les/los estudiantes de antropología plasmaron en forma de imágenes mezcladas. Pero se hicieron todavía más contundentes en sus explicaciones y en los títulos que usaron para sus trabajos: "África: un continente desconocido", "Mi concepto de África", "África, los condenados de la Tierra", sólo por mencionar algunos. Sobre este último, en clara alusión al libro de Frantz Fanon,, los estudiantes del equipo comentaron lo siguiente:

> Lo primero que vino a nuestra mente fue que *es* un continente lleno de mucha diversidad cultural, pero que, a su vez, *es* un continente de sufrimiento *al tener* tantos casos de pobreza y de mucha escasez de comida para muchísimas personas. En las imágenes se muestran algunas situaciones de niños desnutridos y realmente no solo los niños, los adultos también *sufren* de esto. *Es* un continente que *al tener* problemas de nutrición *sufre* de muchas enfermedades, como problemas estomacales, respiratorios, la malaria […]. Todo esto *es* una tierra de misticismo y

> secretos milenarios que aún conviven con su pensamiento y su ritual, tal vez pidiendo a los seres espirituales de sus religiones una mejor realidad para vivir.[14]

Al final de la exposición de los equipos de estudiantes, leí algunos fragmentos de los textos de Adichie (2018) y Wainaina (2005) para abrir el debate. ¿Pueden darse cuenta –les pregunté– que en sus *collages* hay muchos estereotipos? Algunas estudiantes admitieron haberse percatado pero reconocieron que esa era la historia única que, hasta el momento, conocían sobre "lo afro". Otros más resaltaron el papel del cine y la televisión en la reproducción de esas imágenes pero asumieron cierta responsabilidad por no interesarse en conocer más o no recurrir a otras fuentes más confiables. Hubo quienes acusaron explícitamente a su formación escolar, esas "pedagogías del olvido" (Masferrer 2021) que no les contaron otras versiones de la historia. Hasta ese momento de la clase, no habían caído en cuenta de la ausencia de representación en sus libros de texto de la primaria, ni en la deformada esencialización que circula en los *mass media*. A estas alturas, conviene precisar que todo el grupo de estudiantes estuvo compuesto por personas mestizas, es decir, que no se asumen ni como pertenecientes a grupos indígenas u originarios ni como afrodescendientes, pero que tampoco marcan su lugar de enunciación porque, desde la narrativa nacionalista mexicana, *ser mestizo* es una condición neutra y de normalidad (Carlos 2016) que no necesita ser nombrada, salvo cuando se carece de ella.

Al hablar de sus planes de estudio y el contenido mínimo de sus asignaturas en la ENAH, se comentó abiertamente que la historia de África se toca marginalmente o se reduce a menciones sobre la "cuna de la humanidad" o la grandiosidad del viejo Egipto y que en la mayoría de sus clases no leen a personas africanas o afrodescendientes.

Lo que hasta aquí se ha venido anotando permite decir que tales ausencias, vacíos y silenciamientos no son ingenuos ni inocentes. Por una parte, responden a las "pedagogías del olvido" que desde su temprana formación suprimieron deliberadamente la presencia de "lo negro" y "lo afro" en la historia y la educación oficial. Por otra, son manifestaciones de la colonialidad del saber y el racismo epistémico que no considera "útil" ni "relevante" la inclusión de voces no-occidentales y no-blancas en la base de la formación disciplinaria de la antropología y la etnohistoria, en el caso de este último ejemplo. O, más aún, se desconocen y olvidan esas presencias-otras, así como se asume que el grueso del estudiantado no pertenece a tales *otredades*.

---

14 Equipo 2, octubre de 2021.

A modo de cierre: notas para una formación crítica, situada y antirracista

Para Gloria Anzaldúa, "todo lo que nos saca del terreno familiar provoca que se abran las profundidades, genera un cambio en la percepción" (Anzaldúa 2016: 86). Las "pedagogías del olvido", como argumenta Masferrer (2021) vuelven familiares las ausencias de África, personas africanas y las poblaciones afrodescendientes en la educación básica. Los medios masivos de comunicación como la televisión abierta, el cine y las series *mainstream* y de fácil acceso, la prensa amarilla o los memes que circulan en las redes sociodigitales nos familiarizan con representaciones caricaturizadas de "lo negro" y "lo afro". El racismo epistémico, tan enquistado en las ciencias sociales y en la antropología en específico, oblitera la presencia de voces disonantes, marginaliza plumas y contrahistorias de ese relato único racializante que puebla el imaginario colonia-occidental. Así, lo *familiar* para el estudiantado es leer autores blanco-occidentales, quienes ofrecen categorías, conceptos y purificaciones que son aprendidas por las y los estudiantes, a quienes les enseñan a conocer al *Otro*, más no que estos *Otros* también producen conocimiento o a problematizar cómo se da por sentada *su otredad*, obviando el arduo trabajo ideológico que le ficcionó.

Desde un posicionamiento antropológico crítico y antirracista que se interese por interrumpir las prácticas y los discursos reproductores de racismo o cualquier otra forma de opresión y subyugación, se hace necesario sacarnos de tales familiaridades y provocar-nos cambios de percepción, de entendimiento y hasta de sensibilidad. En la formación de las/les/los estudiantes que menciono en este escrito, el racismo epistémico de su disciplina les autoriza a celebrar la diferencia en tanto "objeto de estudio", al tiempo que se refuerza un racismo cotidiano que se expresa en formas tan sutiles como sus imaginarios sobre África o sobre cómo se supone que lucen "los mexicanos". Para las pedagogías antirracistas, aplicadas a nivel superior, en este caso, debe entenderse a "la escuela como una experiencia políticamente mediada en la que lo social, lo político, lo histórico y lo económico están fuertemente relacionados" (Soler 2018: 7); por lo que es imperativo que el personal docente abandone los territorios familiares y re-construya sus nociones sobre el *Otro* y las purificaciones disciplinares que le autorizan a autorizar.

Una apuesta que puede conjuntarse con las pedagogías antirracistas es la que retoma Masferrer (2021): "pedagogías de la memoria". Para la autora, se trata de "una propuesta educativa, política y ética" que es crítica con las historias oficiales y los relatos únicos y hegemónicos que suelen reproducirse en las escuelas, desde el preescolar hasta el nivel superior, y que se centra en la recuperación de las memorias de violencia y opresión, desde la perspectiva de las personas violentadas y subalternizadas (Masferrer 2021: 195). Específicamente en antropología, tales pedagogías pueden concretarse en la formación de estudiantes que lleven a cabo investigaciones críticas: investigar contestatariamente (Tuhiwai 2017: 31) desde

los márgenes de lo familiar a contrapelo de las esencializaciones, los estereotipos negativos sobre el *Otro* y la cronocracia dominante.

Metodológicamente, incentivar un acercamiento antropológico y etnográfico ético, comprometido y respetuoso con la *otredad* en términos antirracistas implica considerar ciertos puntos. En primer lugar, reconocer que nuestras producciones escriturales y de investigación siempre son una forma de conocimiento situado y encarnado (Anzaldúa 2021, Haraway 1995); que no es posible huir de nuestra posicionalidad: elegimos un tema, pensamos, teorizamos, analizamos desde/con/el cuerpo, uno que es con-formado por entramados contextuales específicos y concretos; que colorea nuestra trayectoria biográfica en distintas tonalidades e intensidades configurando así nuestro particular lugar de enunciación que conviene hacer explícito, por lo menos hacia nuestros adentros, para no caer en pretensiones de representatividad y ventriloquismo (Ribeiro 2020). Asimismo, implica reconocer las asimetrías de poder y las jerarquías que anteceden a la práctica investigativa, pero que se actualizan durante su transcurso (Reygadas 2014).

Implica la puesta en obra de una continua autovigilancia difractiva, en la que nos interroguemos por los enredos de opresión que nos atraviesan y de los que somos parte; qué impacto tienen nuestras afirmaciones, cómo nos beneficiamos del trabajo con los *Otros*, si jerarquizamos nuestros conocimientos "expertos" y autorizados frente a los de nuestros "sujetos de estudio", si reconocemos y cuestionamos las relaciones de poder intrínsecas a nuestra labor. También es necesario admitir que, en tanto profesionales de la antropología, colaboramos cercanamente con personas concretas que tienen un papel activo en nuestro trabajo; por lo que debemos preguntarnos si en nuestro trato y nuestras descripciones y análisis las cosificamos, cómo nos afectan y cómo les afectamos, de qué modo nos vinculamos con ellas, si respetamos sus voces y sus espacios de enunciación. Por último, siempre que sea posible, hay que "compartir saberes" (Tuhiwai 2017: 50) como una vía para abandonar la insularidad académica y como un medio para expandir los recuerdos, las concientizaciones y las sensibilidades acordes a la estrategia de la "pedagogía de la memoria".

Sin embargo, las pedagogías antirracistas y las pedagogías de la memoria no pueden ser del todo efectivas sin apelar también a un cambio en la afectación sensible de nuestros vínculos con los demás, humanos y más-que-humanos. El conocimiento que se produce en el aula y que, en antropología, se pondrá en diálogo con la realidad y las experiencias vividas de los otros, no puede estar desprovisto de un componente afectivo que incite sentimientos de justicia, respeto, solidaridad y empatía –ante cualquier cuerpo atravesado por la opresión–. Por tal motivo, habrá que integrarlas a una "pedagogía de la indignación" (CEA-LA 2010: 6), en la que no basta *conmoverse*, sino que se vuelve urgente *indignarse* ante la violencia y las lógicas racistas y opresivas y, sobre todo, movilizarnos a la acción:

compartir la indignación y la digna furia y decidirnos a hacer algo al respecto. Así, a partir de esta indignación, formular preguntas y estrategias, y cuestionar las purificaciones y las lógicas opresivas que hacen parte de nuestro quehacer para romper con el ciclo que, históricamente, ha autorizado a las "voces expertas" a olvidar, a silenciar y a fabricar ausencias.

Referencias bibliográficas

Abélès, Marc y Badaró, Máximo. 2015. *Los encantos del poder. Desafíos de la antropología política*. México: Siglo XXI.

Adichie, Chimamanda Ngozi. 2018. *El peligro de la historia única*. Barcelona: Penguin Random House.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1958. *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. México: FCE.

Alegre González, Lizette. 2021. "Más allá de la abyección aural. Hacia una escucha híbrida de la diferencia". En: Lizette Alegre y Jorge David García (coords.), *Sonido, escucha y poder*. pp. 9-26. México: Facultad de Música-UNAM.

Anzaldúa, Gloria. 2021. Gestos del cuerpo, escribiendo para idear. *Revista Anfibia*. https://www.revistaanfibia.com/escribir-para-lidiar-con-la-bestia-sombra/. (03/04/2024).

_____. 2016. *Borderlands/La Frontera: la nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.

Bauman, Richard y Charles. L. Briggs. 2003. *Voices of Modernity: Language ideologies and the politics of inequality*. Nueva York: Cambridge University Press.

Bhabha. Homi K. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial SRL.

B'béri, Boulou Ebanda de y Louw, P. Eric. 2011. Afropessimism: A genealogy of discourse. *Critical Arts*. 47(2): 335-346. http://dx.doi.org/10.1080/02560046.2011.615118.

Bunce, Mel. 2017. "The international news coverage of Africa: beyond the 'single story'." En: Mel Bunce, Suzanne Franks y Chris Paterson, *Africa's media image in the 21st century: from the "heart of darkness" to "Africa rising"*. pp. 17-29. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

Carlos Fregoso, Gisela. 2016. "Mestizaje 'sin garantías': privilegio y racismo en el sistema de educación superior mexicano." En: Óscar F. Contreras Montellano y Hugo Torres Salazar (coords.), *La agenda emergente de las ciencias sociales. Conocimiento, crítica e intervención. Memorias del 5 Congreso Nacional de Ciencias Sociales*. pp. 272-291. Guadalajara:

Consejo Mexicano de las Ciencias Sociales-Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de Guadalajara.

Centro de Estudios Abolicionistas por la Liberación Animal (CEA-LA). 2010. Apuntes para una pedagogía crítica, feminista y revolucionaria. *Animales & Sociedad*. 1, Guerrerxs por la tierra: 5-6. https://www.animalesysociedad.com/ediciones-anteriores/animales-y-sociedad-i-guerreros-por-la-tierra/.

Contreras Román, Raúl H. 2022. "El presente etnográfico. Sobre la espesura de tiempo ahora y las antropologías del futuro." En: Alejandra González Bazúa, Guadalupe Valencia García y Dulce María Velez Esquivel (coords.), *Compartir el tiempo: reflexiones intempestivas*. pp. 149-174. México: UNAM.

De Amicis Caballero, Alessandra. 2021. "La representación de África en los medios de comunicación occidentales." Tesis de posgrado. Universidad de Jaén. Provincia de Jaén.

Despret, Vinciane. 2008. "El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoogénesis". En: Tomás Sánchez Criado (coord.), *Tecnogénesis: La construcción técnica de las ecologías humanas*. 2 volúmenes. pp. 229-261. España: AIBR.

Essed, P. 2008. "Everyday Racism". En: David Theo Goldberg y John Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. pp. 202-216. Massachusetts: Blackwell Publishers.

Fabian, Johannes. 2019. *El tiempo y el otro: Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá: Universidad del Cauca-Uniandes.

González Calvo, Gerardo. 2009. "África en los medios: un silencio clamoroso." En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 151-168. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.

Grosfoguel, Ramón. 2011. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. *Tabula Rasa*. 14: 341-355. https://doi.org/10.25058/20112742.431

Hall, Stuart. 2013. "Occidente y el resto: discurso y poder." En: Ricardo Soto Sulca (ed.), *Discurso y Poder en Stuart Hall*. pp. 49-112. Huancayo: Biblioteca Nacional del Perú.

_____. 2010a. "El trabajo de la representación." En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 459-496. Popayán: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.

_____. 2010b. "El espectáculo del 'Otro.'" En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 419-446. Popayán: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.

_____. 2010c. “Estudios culturales y sus legados teóricos”. En: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vilch (comps.), *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. pp. 51-72. Popayán: Envión Editores-Instituto de Estudios Peruanos-Universidad Javeriana-Universidad Simón Bolívar.

_____. 1984. “Notas sobre la descontrucción de ‘lo popular.’” En: Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. pp. 93-110. Barcelona: Crítica.

Haraway, Donna. 2019. “Las promesas de los monstruos: una política regenerativa para los inadaptados/ables otros.” En: *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre ciencia, naturaleza y otros inadaptables*. pp. 27-124. Salamanca: Holobionte Ediciones.

_____. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

hooks, bell. 2021. *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de la libertad*. Madrid: Capitán Swing.

Iniesta, Ferrán. 2009. “El estigma de Cam. El negro en el pensamiento Occidental.” En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 11-34. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.

Jiménez, Rosario. 2013. Conocer la alteridad. Depth of field: una aproximación colectiva a África. *Index Comunicación*, *3* (2): 133-149.

Kirtsoglou, Elisabeth y Bob Simpson. 2020. “Introduction: the time of anthropology: estudies of contemporary chronopolitics”. En: Elisabeth Kirtsoglou y Bob Simpson (eds.), *The time of Anthropology: Studies of contemporary chronopolitics*. pp. 1-30. Nueva York: Routledge.

Lander, Edgardo. 2000. “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos.” En: Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. pp. 11-40. Buenos Aires: CLACSO.

Lara Millán, Gloria. 2010. “Una corriente etnopolítica en la Costa Chica, México (1980-2000).” En: Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*. pp. 307-334. México: Conaculta-INAH-UNAM.

Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Masferrer León, Cristina V. 2021. “La memoria del racismo y las pedagogías del olvido en México.” En: Juris Tipa, Saúl Velasco y Uriel Nuño (coords.), *Expresiones contemporáneas de los racismos en México. Cuerpos, medios y educación*. pp. 187-206. México: UdeG-UPN.

_____. 2019. “Racismo y afrodescendencia en la educación primaria de México: libros de texto nacionales y prácticas docentes locales.” En: María Elisa Velázquez (coord.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*. pp. 373-424. México: INAH.

_____. 2014. "Racismo, ignorancia y olvido. La esclavitud y las personas de origen africano en la educación primaria y secundaria de México." En: J. Jesús María Serna y Fernando Cruz (coords.), *Afroindoamérica. Resistencia, visibilidad y respeto a la diferencia*. pp. 141-158. México: UNAM.

Mbembe, Achille. 2018. *Políticas de la enemistad*. Barcelona: Ediciones NED-Futuro Anterior.

_____. 2016. *Crítica de la razón negra: Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Barcelona: Ediciones NED-Futuro Anterior.

Moreno Figueroa, Mónica. 2022. Entre confusiones y distracciones: mestizaje y racismo anti-negro en México. *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*. 40: 87-118. https://doi.org/10.24201/es.2022v40.2084.

Ndongo-Bidyogo, Donato. 2009. "Acerca de los estereotipos sobre África." En: Antonio Castel y José Carlos Sendín (eds.), *Imaginar África: Los estereotipos occidentales sobre África y los africanos*. pp. 169-182. Barcelona: Casa África-Los libros de la Catarata.

Noble, Safiya Umoja. 2018. *Algorithms of oppression. How search engines reinforce racism*. Nueva York: NYU Press.

Nothias, Toussaint. 2016. How western journalists *actually* write about Africa. *Journalist Studies,* 19(8): 1138-1159. https://doi.org/10.1080/1461670X.2016.1262748.

Nothias, Toussaint. 2012. Definition and scope of Afro-pessimism: Mapping the concept and its usefulness for analysing news media coverage of Africa. *African Studies Bulletin*. 74: 54-62. http://lucas.leeds.ac.uk/issue/74/.

Ochoa Gautier, Ana María. 2012. "Social transculturation, epistemologies of purification and the aural public sphere in Latin America." En: Jhonathan Stern (ed.), *The Sound Studies Reader*. pp. 388-404. Nueva York: Routledge.

_____. 2005. García Márquez, Macondismo and the Soundscapes of vallenato. *Popular Music*. 24(2): 207-222.

Paterson, Chris. 2017. "New imperialism, old stereotypes." En: Mel Bunce, Suzanne Franks y Chris Paterson, *Africa's media image in the 21st century: from the "heart of darkness" to "Africa rising"*. pp. 214-222. Nueva York: Routledge.

Pérez Vejo, Tomás. 2017. "Raza y construcción nacional. México, 1810-1910." En: Tomás Pérez y Pablo Yankelevich (coords.), *Raza y política en Hispanoamérica*. pp. 61-98. México: Bonilla Artigas-Colmex.

Piña Narváez, Yos. 2017. "No soy queer, soy negrx: mis orishas no leyeron a J. Butler." En: Leticia Rojas y Francisco Godoy (eds.), *No existe sexo sin racialización*. pp. 38-47. Madrid: Colectivo Ayllu Matadero-Centro De Residencias Art.

Quecha Reyna, Citlali. 2015. La movilización etnopolítica afrodescendiente en México y el patrimonio cultural inmaterial. *Anales de Antropología*. 49(2): 149-173. https://doi.org/10.1016/S0185-1225(15)30006-0.

Restrepo, Eduardo. 2021. ¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a las políticas del nombrar en Colombia. *Perspectivas Afro,* 1(1): 5-32. https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/PersAfro/article/view/3541/2967.

_____. 2020. "Descolonizar la universidad". En: Jorge Luis Barboza y Lewis Pereira (comps.), *Investigación Cualitativa Emergente: Reflexiones y Casos*. pp. 11-26. Sucre: CECAR.

_____. 2010. Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*. 146(770): 16-23

Reygadas, Luis. 2014. "Todos somos etnógrafos. Igualdad y poder en la construcción del conocimiento antropológico". En: Cristina Oemichen Bazán (ed.), *La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales*. pp. 91-118. México: IIA-UNAM.

Ribeiro, Djamila. 2020. *Lugar de enunciación*. España: Ediciones Ambulantes.

Rosaldo, Renato. 2000. *Cultura y Verdad: La reconstrucción del análisis social*. Quito: Abya-Yala.

Saade, Marta. 2009. "Una raza prohibida: afroestadounidenses en México". En: Pablo Yankelevich (coord.), *Nación y Extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*. pp. 231-276. México: UNAM.

Said, Edward. W. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House.

Salgado, Eva. 2019. *Los estudios del discurso en las ciencias sociales*. México: UNAM.

Soler Castillo, Sandra. 2018. Racismo y educación. Una visión crítica. *EDUR-Educação em Revista*: 1-27. http://dx.doi.org/10.1590/0102-4698192221.

Tuhiwai Smith, Linda. 2017. *A descolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Tafalla: Txalaparta.

Valencia, Sayak. 2021. Epistemopolíticas del Border. *Frontiers: A Journal of Women Studies*. 42(3): 43-64.

Varela Huerta, Itza. 2022. Género, racialización y representación: apuntes para el análisis de productos audiovisuales en el México contemporáneo. *Estudios Sociológicos*. 40: 211-228. http://doi.org/10.24201/es.2022v40nEspecial.2320.

Wainaina, Biyavanga. 2005. How to write about Africa. *Granta*. 92. https://granta.com/how-to write-about-africa/.

Sobre lxs autorxs

Paz Xóchitl Ramírez Sánchez es doctora en Antropología por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Profesora-investigadora de tiempo completo ENAH/INAH y de carácter temporal en el Departamento de Antropología de la UAM-I. Se ha especializado en la investigación del desarrollo histórico y temas actuales de la antropología en México y América Latina y el Caribe e imparte los cursos correspondientes a estas temáticas, así como sobre las relaciones entre la antropología, la literatura y la historia. Entre sus publicaciones están *Conocimiento antropológico: actores sociales y etnografía (Fundamentos)* (2022), *La guerra, la ley y la moral. Procesos de construcción del orden político en México, 1857-1929* (2011) y, en coautoría con María Ana Portal, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México* (2010). Contacto: xramsa@hotmail.com

Esteban Krotz estudió filosofía en Alemania y antropología social en México. Es profesor-investigador titular en el Centro de Investigaciones Regionales y docente en la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán y en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Actualmente participa en la Diplomatura Internacional de Teoría Antropológica Latinoamericana y del Caribe (DITALC) y en el magíster de Antropologías Latinoamericanas (Universidad Alberto Hurtado). Contacto: kroqui@prodigy.net.mx

Antropología y migración en México: 100 años de historia y de transformaciones disciplinarias

Yerko Castro Neira es profesor de antropología política en la Universidad Iberoamericana de México desde el año 2008. Sus temas de investigación se encuentran en el cruce de las movilidades humanas y las violencias. Desde ahí se ha interesado en el estudio del régimen de control migratorio, las violencias legales y el papel de los Estados. También ha

puesto atención sobre las violencias extremas y la forma en que afectan a las luchas migrantes y la defensoría de personas en movilidad. Ha escrito, dirigidos tesis de posgrado y creado y participado en redes de investigación sobre estos temas. En los últimos años ha dedicado su atención a las transformaciones en el trabajo de campo etnográfico. Contacto: yerko.castro@ibero.mx

Sergio Salazar Araya es doctor en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana de México y máster en Ciencias Políticas por la Universidad de Costa Rica. Sus temas de investigación son democracia, políticas públicas de seguridad y procesos de democratización en Centroamérica, migración y movilidad centroamericana, modelos punitivos, políticas penitenciarias y población penal juvenil en Costa Rica. Actualmente es docente de la Escuela de Ciencias Políticas, investigador del Centro de Investigaciones y Estudios Políticos (CIEP), y director del Doctorado en Gobierno y Políticas Públicas en la Universidad de Costa Rica. Contacto: sergio.salazar_a@ucr.ac.cr

Pedro Roa Ortega es licenciado en Psicología por la Universidad Nacional Autónoma de México y máster en Antropología Social por la Universidad Iberoamericana. Su labor investigadora se enfoca en temas de movilidad humana transnacional criminalizada, teología política, estudios diaspóricos, teoría crítica y psicoanálisis. Ha llevado a cabo trabajo de campo en la frontera de México y Estados Unidos (Tijuana) con personas procedentes de África Occidental y América Central. Asimismo, ha publicado artículos, capítulos de libro e informes académicos al respecto. Actualmente cursa el doctorado en antropología de la Universidad de Toronto, Canadá. Contacto: pedro.roa@mail.utoronto.ca

Rasha Salah es licenciada en Periodismo por la Universidad de Damasco en Siria y licenciada en Ciencias Humanísticas del Pedagógico Enrique José Varona de la Habana en Cuba. Además es maestra en Ciencia Social por el Colegio de Sonora y estudiante del doctorado en Antropología Social de la Universidad Iberoamericana. Originaria de Siria y refugiada en México, trabajó como voluntaria en la Media Luna Roja en campos de desplazados internos y con refugiados sirios en el Líbano. En la actualidad trabaja en diferentes proyectos de, con, sobre y para las/os niñas/os adolescentes centroamericanas/os en situación de movilidad. Entre sus temas de interés destacan la migración de niñas, niños y adolescentes, la antropología de la ley, el refugio y la protección internacional. Contacto: salahrasha232@gmail.com

Eric Oliver Luna González es candidato a doctor en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Entre los años 2018 y 2023 realizó labor etnográfica y de voluntariado en espacios de atenciones humanitarias a personas migrantes y refugiadas en la frontera sureste de México; reconociendo las tensiones existentes en esa práctica, se situó entre los intersticios posibles para narrar autoetnográficamente las condiciones y posibilidades de investigación en una problemática compleja como son los tránsitos irregulares e indocumentados y su vinculación con actores y espacios humanitarios en México. Esto se ha traducido en artículos y seminarios o talleres de corte metodológico desde un enfoque orientado al cuerpo, las emociones y los objetos para potenciar las investigaciones en las migraciones u otros campos de lo social. Contacto: eriol@xanum.uam.mx

Antropología de la Educación

Gunther Dietz realizó estudios de Antropología, Filosofía y Filología Hispánica en las Universidades de Gotinga y Hamburgo (Alemania), es doctor (Dr. phil.) en Antropología por la Universidad de Hamburgo. Actualmente trabaja como investigador titular en el Instituto de Investigaciones en Educación de la Universidad Veracruzana (Xalapa), es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, del Consejo Mexicano de Investigación Educativa, de la Academia Mexicana de Ciencias; miembro fundador de la Red de Formación en Educación e Interculturalidad en América Latina (RedFEIAL) y director de AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana. Actualmente codirige el proyecto Sendas y trayectorias indígenas en la educación superior mexicana, realizado por la Universidad de Bath (Reino Unido), la UNAM y la Universidad Veracruzana. Contacto: guntherdietz@gmail.com

Erica González Apodaca es profesora investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) unidad Pacífico Sur. Es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana, realizó una Estancia posdoctoral en el Departamento de Investigaciones Educativas del CINVESTAV. Se ubica en el campo de la antropología de la educación, sus principales líneas de investigación son luchas por la escuela y apropiación social de la escolarización, profesionalización indígena, pedagogías interculturales y egresados de la educación superior intercultural/comunitaria. Es integrante del Consejo Mexicano de Investigación Educativa (COMIE) de la Red de Educación Inductiva Intercultural (REDIIN) y del Grupo de Trabajo CLACSO: Educación e Interculturalidad; también pertenece al Sistema

Nacional de Investigadores (SNI) y en su trayectoria ha recibido distinciones como el Premio Fray Bernandino de Sahagún a tesis doctoral en Antropología Social (INAH). Contacto: egonzalezapodaca@hotmail.com

Stefano C. Sartorello es politólogo por la Universitá degli Studi de Milán (Italia), es maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), doctor en Educación por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II. Actualmente trabaja en el Instituto para la Investigación y Desarrollo de la Educación (INIDE) de la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México como investigador titular de la línea de "Interculturalidad, poder y diversidades". Ha sido asesor de la Coordinación General de Educación Intercultural y Bilingüe (CGEIB-SEP) (2004-2007) y profesor-investigador de la Universidad Intercultural de Chiapas (UNICH) (2007-2013). Contacto: stefano.sartorello@ibero.mx

Gonzalo A. Saraví es profesor investigador del CIESAS-Ciudad de México y miembro del Sistema Nacional de Investigadores con el Nivel III. Antropólogo por la Universidad de Buenos Aires, Argentina y doctor en sociología por la Universidad de Texas en Austin, EE.UU. Ha sido investigador visitante en el Centro de Estudios Latinoamericanos (LAC) de la Universidad de Oxford, Inglaterra (2012-2013) y del Instituto de Altos Estudios Sociales (IdAES) de la Universidad Nacional de San Martín, Argentina (2019-2020). Sus áreas de especialización son los estudios sobre juventudes, desigualdad y exclusión social, sociología de la educación y estudios urbanos en América Latina. Sobre estos temas ha publicado libros (de autoría individual y colectiva), así como numerosos capítulos y artículos en obras y revistas nacionales e internacionales. Contacto: gsaravi@ciesas.edu.mx

Paola Ortelli es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México, maestra en Antropología Social por el CIESAS, politóloga por la Universitá degli Studi de Milán. Entre 2017 y 2019 realizó una estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana, en el Posgrado en Antropología. Entre 2008 y 2017 fue profesora-investigadora de la Universidad Autónoma de Chiapas, adscrita a la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena. Actualmente es coordinadora editorial de la revista *Historia y Grafía* y profesora de la Universidad Iberoamericana, adscrita al Departamento de Historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel 1 y del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales de México. Líneas de interés: antropología del poder, de la ciudadanía y del estado, participación y

ciudadanía con perspectiva de género, interculturalidad, profesionalización indígena y gestión editorial. Ha participado en numerosas investigaciones sobre procesos electorales en regiones indígenas y evaluaciones sobre la calidad educativa en escuelas del medio superior y superior. Actualmente, en colaboración entre la IBERO, la UNACH y la UFRO realiza una investigación sobre Liderazgo y participación política de mujeres, jóvenes y niñas indígenas para la paz, financiada por la AMEXCID-AGCID. Contacto: paola.ortelli@ibero.mx

Laura Selene Mateos Cortés se formó como filósofa y antropóloga, es doctora en Antropología Social por la Universidad de Granada; actualmente trabaja como profesora-investigadora titular en Estudios Interculturales en el Instituto de Investigaciones en Educación (IIE) de la Universidad Veracruzana y colabora con la Universidad Veracruzana Intercultural (UVI) así como con asociaciones e iniciativas de egresadas y egresados indígenas, afrodescendientes y mestizos de la UVI. Es miembro del SNI (nivel II), del COMIE, de la RedFEIAL, de la International Association for Intercultural Education y del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C. Actualmente realiza el proyecto de investigación "Sendas y trayectorias indígenas en la educación superior mexicana: estudio de caso Veracruz en perspectiva comparada". Contacto: lmateos@uv.mx

La antropología jurídica latinoamericana: miradas desde México

Laura Raquel Valladares de la Cruz es profesora investigadora del Departamento de Antropología UAM-Iztapalapa. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel II, actualmente es vicepresidenta de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) 2024-2027, fue jefa del Departamento de Antropología (UAM-I) 2018-2022, presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales AC (CEAS) y secretaria ejecutiva de la Red de Instituciones de Formación en Antropología (REDMIFA) 2015. Sus temas investigación versan sobre los procesos de movilización y resistencia de las mujeres indígenas en México y América Latina, feminismos indígenas y luchas de los pueblos y organizaciones indígenas en defensa de sus territorios contra los proyectos extractivistas. Otro de sus proyectos de investigación es relativo a evaluar las políticas multiculturales y posmulticulturales en México, especialmente las relacionadas con las acciones afirmativas en materia electoral para personas indígenas y afromexicanas. Contacto: lauravalladares.delacruz@gmail.com

María Teresa Sierra Camacho es profesora-investigadora titular del CIESAS. Doctora en Sociología, Universidad de París VIII. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel 3. Especialista en el campo de la antropología jurídica y política, la justicia de género, el pluralismo jurídico y los derechos humanos. Es fundadora de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). Algunas publicaciones: Nuevos retos del Pluralismo jurídico en América Latina *Revista Cahiers des Ameriques Latines* (94) con Rebecca Igreja; *La justicia penal indígena*, UBIJUS (2019) con Héctor Guzmán y Jeannette Velázquez; Estado y pueblos indígenas en México; *La disputa por la justicia y los derechos*, junto con Santiago Bastos, CIESAS-Planeta (2017) y *Justicias indígenas y Estado. Violencias Contemporáneas* con Aída Hernández y Rachel Sieder, CIESAS-FLACSO (2013). Contacto: mtsierrac@hotmail.com

Yuri Escalante Betancourt es licenciado en Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y maestro en Antropología Social por el Centro de Investigaciones Superiores en Antropología Social (CIESAS). Especialista en antropología jurídica y elaboración de peritaje etnohistórico y antropológico. Miembro de la Red Latinoamericana de Antropología del Derecho (RELAJU) y del Foro Latinoamericano de Antropología del Derecho. Ha publicado los libros: *Derechos religiosos y pueblos Indígenas,* INI (1998); *Lugares sagrados y Legislación mexicana,* INI-CNDH (2001*); La experiencia del peritaje antropológico*, INI-SEDESOL (2002); *La discriminación étnica o racial,* CONAPRED (2009); *El racismo judicial en México,* Editorial Juan Pablos (2015*)* y *La Aldea Militar. Una etnografía del Estado (de sitio),* Editorial Primero Sueño (2024). Contacto: yuriescala@yahoo.com.mx

Orlando Aragón Andrade es profesor e investigador en la Universidad Nacional Autónoma de México campus Morelia y coordinador del Laboratorio de Antropología Jurídica y del Estado de la misma institución. Su trabajo académico ha girado en torno al estudio de las justicias indígenas, los derechos humanos de los pueblos indígenas, el pluralismo jurídico, la descolonización del derecho, el uso contra hegemónico del derecho estatal y los procesos de autonomía y autogobierno indígena en México. En los últimos catorce años ha venido desarrollando, a partir del acompañamiento comprometido de distintas luchas indígenas en México, una propuesta de investigación y trabajo colaborativo que ha denominado antropología jurídica militante. Sus últimos libros son: *Otro derecho es posible. Diálogo de saberes y nuevos estudios militantes en América Latina* (2022) que coordinó junto a Erika Bárcena y *Decolonizing Constitutionalism Beyond False or Impossible Promises* (2023) que editó junto a Boaventura de Sousa Santos y Sara Araujo. Contacto: orlandoarande@yahoo.com.mx

Rosalba Aída Hernández Castillo es doctora en Antropología por la Universidad de Stanford, actualmente es profesora-investigadora titular "C" del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en la Ciudad de México. Se formó en el oficio de escribir a través del periodismo trabajando desde los 18 años como redactora en una agencia centroamericana de prensa y desde sus años de estudiante ha combinado su trabajo académico con el activismo feminista y el trabajo de divulgación incursionando en la radio, video y la prensa escrita. Su trabajo de investigación ha estado enfocado en la defensa de los derechos de las mujeres y los pueblos indígenas en América Latina. Ha publicado como autora única o como editora veintidós libros y su obra se ha traducido al inglés, español, francés, portugués y japonés. Durante el 2003 recibió el premio LASA/Oxfam Martin Diskin Memorial Award, compartido con el doctor Rodolfo Stavenhagen, por sus aportes a la investigación socialmente comprometida. Contacto: aidaher2005@gmail.com

Erika Bárcena Arévalo es investigadora en el Instituto de Investigaciones Jurídicas (IIJ) de la UNAM. Doctora en Antropología por el CIESAS-CDMX, así como licenciada y maestra en Derecho por la Universidad Michoacana. Es parte del SNI del CONAHCYT, con el Nivel I. Actualmente codirige el Laboratorio Nacional Diversidades del Instituto de Investigaciones Jurídica de la UNA (IIJ-UNAM) con acreditación CONAHCYT. Su investigación doctoral representa la primera etnografía realizada en la Suprema Corte mexicana y actualmente su principal línea de investigación es el estudio antropológico de los tribunales estatales. También se ha desempeñado como abogada y antropóloga militante en el Colectivo Emancipaciones, del cual es integrante-fundadora, desde donde acompañó jurídica y políticamente a diversas luchas de comunidades indígenas. Es autora y coautora de distintos artículos académicos sobre estos procesos. Contacto: erika.barcena.arevalo@gmail.com

Lizeth Pérez Cárdenas es doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) unidad Iztapalapa, donde fue acreedora de la medalla al Mérito universitario. Maestra en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) sede Ecuador y licenciada en Antropología Social por la UAM-Iztapalapa. Actualmente es jefa del Departamento de Investigación en la Unidad Técnica de Igualdad de Género y No Discriminación (UTIGyND) en el Instituto Nacional Electoral (INE). Presidenta del Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales (CEAS A.C.). Se ha desempeñado como colaboradora e investigadora de procesos organizativos de mujeres rurales e indígenas en México y

Ecuador. Sus temas de investigación giran en torno al género, mujeres indígenas, participación política de los pueblos indígenas, ciudadanía y violencia política contra las mujeres en razón de género. Contacto: lizperez.cardenas@gmail.com

María Magdalena Gómez Rivera es maestra en Derecho y académica de la Universidad Pedagógica Nacional, de la cual fue secretaria académica y rectora. Hoy participa como docente de la licenciatura en Educación Indígena y coordina la línea pueblos indígenas, diversidad y ciudadanía dentro del área dos, diversidad e interculturalidad. Como abogada se ha especializado en derecho indígena con una participación activa en el acompañamiento al movimiento indígena en su lucha y propuestas de reconocimiento a sus derechos como pueblos indígenas. Es autora de tres libros y coautora en 35 sobre este campo. Es editorialista del periódico *La Jornada* desde el año 2000 donde aborda temas relativos a situación y derechos de los pueblos indígenas. Ha participado en congresos nacionales e internacionales y tiene experiencia en políticas públicas en la materia. Contacto: magdgomez@hotmail.com

Aproximaciones antropológicas a las afro descendencias en México

Citlali Quecha Reyna es investigadora de tiempo completo en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Maestra y doctora en Antropología por la UNAM. Es integrante de la Asamblea Consultiva del Consejo para Eliminar la Discriminación (COPRED) de la Ciudad de México. Forma parte del seminario universitario sobre Racismo y Xenofobia en México (SURXE-UNAM). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel 1 del Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). Sus temas de interés académico versan sobre la población afrodescendiente en México, en particular sobre los siguientes ejes: la infancia, la migración, el racismo, los movimientos sociales y las expresiones religiosas. Contacto: maatsa@hotmail.com

Cristina V. Masferrer León es investigadora de la Dirección de Etnohistoria del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Es doctora en Historia y Etnohistoria por la ENAH, maestra en Antropología Social por el CIESAS, licenciada en Etnohistoria por la ENAH y licenciada en Psicología por la UNAM. Fue reconocida con el premio Francisco Javier Clavijero (Premios INAH 2010). Entre otras publicaciones, es autora de *Muleke, negritas y mulatillos. Niñez, familia y redes sociales*

de los esclavos de origen africano de la Ciudad de México (INAH 2013) y de *Racismo y antirracismo costeño: memoria, educación y niñez de personas mixtecas y afromexicanas* (INAH 2023), así como coordinadora de dos libros colectivos. Actualmente coordina el seminario permanente interinstitucional "Antropología e historia de los racismos, las discriminaciones y las desigualdades" (INAH-UNAM) junto con Olivia Gall. Contacto: cristinamasleon@gmail.com

Gabriela Iturralde Nieto es antropóloga social, trabaja como investigadora en el Programa Nacional de Investigación Afrodescendientes y Diversidad Cultural del INAH. Es coordinadora del diplomado virtual "Racismo y Xenofobia vistos desde México" que imparte el Seminario Universitario Interdisciplinario sobre Racismo y Xenofobia. Es docente en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la UNAM y en la maestría en Derechos Humanos de las Poblaciones más Vulnerables de la Universidad Andina Simón Bolivar (sede Bolivia). Sus temas de interés académico son los derechos de las poblaciones afrodescendientes, las movilizaciones políticas-identitarias, las dinámicas de alterización social en las sociedades contemporáneas, los procesos de racialización, las luchas antirracistas afrodescendientes y los usos sociales del patrimonio cultural. Contacto: gabriela_iturralde@inah.gob.mx

Rocío Gil Martínez de Escobar es profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Doctora y maestra en Antropología Cultural por The Graduate Center, The City University of New York (CUNY). Su investigación doctoral fue reconocida y financiada por la Wenner Gren Foundation y la National Science Foundation. Licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana. Su tesis para este grado mereció el premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia y se publicó en 2006 con el título *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores e integrante de Afroindoamérica. RedGlobal Antirracista. Contacto: rociogilme@gmail.com

Berenice Vargas García es doctora en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora en la licenciatura de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y en la licenciatura de Etnohistoria de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Forma parte de Afroindoamérica. Red Global Antirracista; del Grupo de Trabajo Estudios Críticos en Discapacidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales y de la Red en Investigación en Emociones y Afectos desde las Ciencias Sociales y las Humanidades.

Su trabajo actual se centra en el análisis antropológico de las lógicas de opresión-resistencia en clave del sur global, imbricando la antropología de los afectos con los estudios críticos de la raza y el racismo, los estudios críticos animales y los estudios críticos en discapacidad y neurodisidencias. Contacto: berenice.vargs@gmail.com

Instituciones

Universidad Autónoma Metropolitana

Fundada en 1974 y con más de 200 mil personas egresadas, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) es una institución pública que ofrece en sus cinco unidades académicas (Azcapotzalco, Xochimilco, Iztapalapa, Lerma y Cuajimalpa) 82 planes y programas de licenciatura y 114 de posgrado. Tiene una organización departamental. Es una de las universidades de mayor reconocimiento en el país. El Departamento de Antropología es reconocido académicamente a nivel nacional e internacional por la excelencia en la docencia y la investigación que realizan sus profesores. Desde su fundación, hace 49 años, se ha caracterizado por desarrollar una antropología de los mundos contemporáneos, sin dejar de lado los estudios clásicos de la antropología mexicana. La calidad de los programas que imparte tanto en la licenciatura en Antropología Social como en el posgrado en Ciencias Antropológicas y en su especialidad en Políticas Públicas y Gestión Cultural en la modalidad de educación a distancia, le ha valido no solamente estar dentro del Programa Nacional de Posgrados de Calidad (PNPC) avalado por el CONAHCYT, sino también el haber recibido numerosos reconocimientos en el extranjero. Desde su nacimiento, el Departamento de Antropología se ha caracterizado por un marcado acento en el trabajo de campo y en el manejo de herramientas teórico-metodológicas, lo que ha sido un pilar fundamental en la formación de nuevas generaciones de antropólogos y antropólogas. Página Web: https://www.uam.mx/index.html

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C.

El Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. (CEAS) fue creado mediante Asamblea Constitutiva el 25 de julio de 1974 y a partir de 1976 fue legalmente reconocido como colegio profesional por la Dirección General de Profesiones de la SEP, con sede en la Ciudad de México, personalidad jurídica, patrimonio propio y duración indefinida. Cuenta

con 440 asociadas y asociados, quienes desempeñan sus actividades profesionales en distintas instituciones de investigación y de formación en Antropología con sede en diferentes entidades de la República mexicana. También se desempeñan en instituciones de educación superior, instituciones gubernamentales, organizaciones de la sociedad civil o trabajan de manera independiente. A lo largo de su historia, el CEAS ha contribuido de manera significativa al debate académico sobre los grandes temas de la antropología mexicana, así como de los temas emergentes o de coyuntura a través de foros, seminarios, encuentros y, en particular, de la realización del Congreso Mexicano de Antropología Social y Etnología (COMASE) que se lleva a cabo cada dos años a partir del 2010. El CEAS ha logrado tener una presencia importante a nivel nacional e internacional debido al alto desempeño profesional de sus integrantes. Forma parte de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), del World Council of Anthropological Association (WCAA) y de la World Anthropological Union (WAU). Página Web: https://ceas.org.mx

Antropologías hechas en México forma parte de la colección *Antropologías hechas en América Latina y el Caribe*, impulsada por la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA). Se trata de un gran esfuerzo editorial en la historia de las antropologías de la región con el compromiso de dar a conocer la producción de nuestros países de forma abierta y gratuita desde el sitio web de la ALA.

La serie de libros que se reúnen en la Colección *Antropologías hechas en México* está centrada en los temas, abordajes, metodologías, etnografías y perspectivas analíticas contemporáneas que se desarrollan, principalmente, en los ámbitos de la antropología social y la etnología. En su mayoría son textos inéditos preparados para esta colección, que reflejan las preocupaciones, reflexiones y aportes de las, les y los antropólogos cuyas investigaciones se centran en temas agudos y profundos como la crisis de derechos humanos, los vaivenes de la democracia, los nuevos racismos, la migración y la diáspora de miles de personas desplazadas, los nuevos feminismos, las sexualidades, la gentrificación, los impactos del giro extractivista y, en general, las distintas violencias y desigualdades que aquejan hoy en día a millones de personas dentro y fuera del territorio nacional, entre otros. También están encaminados a pensar en los retos de la construcción de sociedades justas, respetuosas de las diversidades, de los derechos humanos y de las libertades como un ejercicio constante que recorre nuestras academias, nuestras prácticas profesionales y nuestro involucramiento académico, social y político desde las disciplinas antropológicas.

ISBN: 978-9915-9643-8-6

Asociación Latinoamericana de Antropología
Associação Latino Americana de Antropologia

Casa abierta al tiempo

Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A.C.